Introduction à la réédition des « Méfaits des intellectuels », d'Edouard Berth

Edouard Berth ou le socialisme héroïque.

L'une des grandes caractéristiques des classes populaires françaises est le contraste que l'on constate, tout au long du XIX[e] siècle, entre leur intégration politique, qui est certaine, et leur non-intégration sociale, dont témoigne leur condition. A cette époque, l'activité syndicale manque encore d'un cadre légal – c'est l'héritage de la loi Le Chapelier de juin 1791, qui avait aboli les « corporations ». Il faut attendre la loi du 21 mars 1884, œuvre de Waldeck-Rousseau, pour que les syndicats professionnels, patronaux et ouvriers, soient autorisés à se constituer librement. Votée par une majorité de gauche, cette loi reste néanmoins très restrictive. Elle refuse notamment la personnalité juridique aux syndicats (celle-ci ne sera légalisée qu'en 1919, par une majorité de droite) et interdit les syndicats de fonctionnaires. En autorisant les syndicats, le gouvernement de l'époque cherche en fait surtout à se donner les moyens de mieux surveiller l'activité politique des travailleurs qui, se développant hors du cadre légal, pourraient devenir incontrôlables. Les grèves sont alors très dures, opposant des prolétaires restés encore proches du monde paysan et un patronat sûr de ses droits. C'est aussi une époque où l'anarchisme se développe, soit sous des formes syndicales (dans les années 1880, un mouvement de type luddiste s'est développé dans le bassin du Creusot et la région de Lyon), soit sous des formes plus violentes (en 1894, l'anarchiste Augustin Vaillant fera exploser une bombe lors d'une séance du Palais-Bourbon). La classe ouvrière reste plus que jamais la classe « dangereuse ». C'est ce qui explique la relative lenteur du développement des syndicats : en 1890, on ne compte encore en France que 139 000 syndiqués.

La première confédération ouvrière à voir le jour en France fut la Fédération nationale des syndicats et groupements corporatifs ouvriers (FNS), fondée à Lyon en octobre 1886. Elle tomba immédiatement sous la coupe des partisans de Jules Guesde qui, se réclamant d'un marxisme orthodoxe, s'étaient pourtant toujours montrés très réservés sur ce qu'ils appelaient le « mouvement corporatif » et y voyaient surtout une sorte de vivier ouvrier dont pourrait disposer leur parti. Les guesdistes n'étaient pas hostiles à la grève, bien entendu. Mais pour eux, les revendications du monde du travail devaient prendre en priorité une forme politique. Le parti était pour eux plus important que les syndicats. L'une des conséquences est que nombre de travailleurs regardaient les guesdistes comme des politiciens parmi d'autres. Or, à

cette époque, le mouvement socialiste est lui-même très divisé. Paradoxalement, le syndicalisme naissant va tirer profit de cette division en opposant l'idée d'union ouvrière à celle de désunion politique. On peut même dire que, dans une large mesure, il va se constituer en opposition au parti guesdiste, c'est-à-dire à la faction dirigée par Jules Guesde et Paul Lafargue, qui fut la première à se réclamer en France de la pensée de Karl Marx.

L'hégémonie du guesdiste n'est pas étrangère à la création en 1892, à Saint-Etienne, d'une Fédération des Bourses du Travail (FBT), concurrente de la Fédération nationale des syndicats, qui prit immédiatement une tournure antiguesdiste, fortement teintée d'esprit libertaire. Regroupant la plupart des adversaires du guesdisme, à commencer par les allemanistes du Parti ouvrier socialiste révolutionnaire (POSR), principaux promoteurs avec les anarchistes de l'idée de grève générale, mais aussi les blanquistes d'Edouard Vaillant, elle se donne pour secrétaire général l'anarchiste Georges Yvetot, mais son principal inspirateur est Fernand Pelloutier[1].

En 1895, la Confédération générale du travail (CGT), née d'une scission survenue au sein de la FNS entre « syndicalistes politiques » guesdistes et « syndicalistes purs », est à son tour fondée à Limoges. Après avoir quelque peu souffert du dynamisme de la FBT, elle retrouve son souffle en 1901, avec l'arrivée à sa tête de deux syndicalistes révolutionnaires, Victor Griffuelhes et Emile Pouget. Ceux-ci forment un « duo parfait », selon la formule de l'historien Dolléans, le premier étant un ancien blanquiste connu comme meneur de grèves, le second un propagandiste libertaire à qui l'on doit la création du légendaire *Père Peinard*[2]. Grâce à eux, le courant syndicaliste révolutionnaire va dominer la Confédération.

En 1902, un an après la mort de Fernand Pelloutier, la CGT, lors de son congrès de Montpellier, décide de fusionner avec la Fédération des Bourses du Travail, ce qui donne un élan immédiat au mouvement. Celui-ci comptera 300 000 adhérents en 1906, membres de quelque 2500 syndicats regroupés dans une soixantaine de fédérations. (A cette date, toutefois, la CGT ne rassemblera qu'environ le tiers de la classe ouvrière française, un certain nombre de travailleurs préférant s'affilier aux syndicats catholiques, voire, depuis mars 1901, aux syndicats Jaunes de Paul Lanoir et de l'ex-guesdiste Pierre Biétry). Avec ce rapprochement, souligne Jacques Julliard, « les guesdistes avaient perdu leur hégémonie au sein du mouvement syndical français, et c'est sur fond de vive hostilité à ce courant, et même au socialisme politique en général, que l'unification syndicale fut réalisée »[3]. D'ailleurs, ajoute-t-il, « le mot socialisme lui-même ne fait pas partie du vocabulaire de la CGT à l'époque »[4].

Syndicalisme révolutionnaire et « grève-généralisme »

La grande idée du syndicalisme révolutionnaire est celle de grève générale – ou « grève-généralisme » –, dont l'histoire a été retracée par Emile Pouget, dans une série d'articles publiés en 1904 dans la revue *Le Mouvement socialiste*[5]. Ayant lancé une enquête sur ce thème, la revue donna la parole aux partisans de la grève générale, mais aussi à leurs adversaires, socialistes réformistes et sociaux-démocrates, qui la condamnaient comme une « fantaisie dangereuse », une « utopie », une « arme nuisible et meurtrière pour la classe ouvrière ». Dans sa contribution, Pouget retrace l'histoire de l'idée de grève générale depuis l'époque de la Première Internationale jusqu'aux débats qui opposèrent les dirigeants de la

Fédération des Bourses du Travail et leurs adversaires du Parti ouvrier français de Jules Guesde.

Les racines du « grève-généralisme » sont probablement à rechercher du côté du mouvement chartiste anglais, qui en donna la première expression publique. Dès l'origine, les partisans de la grève générale manifestent la plus vive méfiance vis-à-vis des partis politiques, l'antiparlementarisme étant ancré depuis longtemps dans certains secteurs du mouvement ouvrier[6]. En 1868, au congrès de Bruxelles de l'Association internationale des travailleurs, l'hypothèse d'une grève « universelle » est déjà envisagée, au motif que « le corps social ne saurait vivre, si la production est arrêtée pendant un certain temps ; qu'il suffirait donc de cesser de produire pour rendre impossible les entreprises des gouvernements personnels et politiques ». Cette façon d'envisager la grève générale consiste à la concevoir comme seule vraiment efficace, au contraire des grèves partielles et localisées. Ce premier élan fut brisé par les événements de 1870-71 et l'affaiblissement de l'Internationale qui en résulta. En septembre 1873, au congrès général de Genève, l'idée fut remise à l'ordre du jour, mais une divergence de vues se fit jour entre les syndicalistes européens, qui voyaient dans la grève générale l'équivalent de la révolution sociale, et les délégués américains, pour lesquels elle ne pouvait être au mieux qu'un moyen d'obtenir certaines réformes (ils y auront effectivement recours en 1886, pour conquérir la journée de huit heures). Le projet fut alors mis de côté.

En France, le premier propagandiste de la grève générale fut un ouvrier anarchiste du nom de Joseph Tortelier, membre du syndicat des menuisiers. Il en exposa le principe en novembre 1888, au congrès ouvrier international de Londres, mais sans grand succès. La même année pourtant, lors de son congrès de Bordeaux-Le Bouscat, la Fédération nationale des syndicats (FNS), quoique contrôlée par les guesdistes, proclame que « seule la grève générale, c'est-à-dire la cessation complète de tout travail, ou la révolution, peut entraîner les travailleurs vers leur émancipation ». Une autre motion invite, significativement, les syndicats « à ne s'inféoder à aucun parti politique, quel qu'il soit ». Mais deux ans plus tard, les partisans de Jules Guesde font volte-face. En octobre 1890, à son congrès de Lille, le Parti ouvrier français (POF) déclare hautement que « la grève générale proprement dite, c'est-à-dire le refus concerté et simultané du travail par tous les travailleurs […] suppose et exige pour aboutir un état d'esprit socialiste et d'organisation ouvrière auquel n'est pas arrivé le prolétariat ». Dès lors, guesdistes et « grève-généralistes » ne vont plus cesser de s'affronter.

L'idée de grève générale continue à cheminer, notamment sous l'influence de Fernand Pelloutier et d'Aristide Briand. En 1892, le congrès des Bourses du Travail qui se tient à Tours et celui des syndicats tenu à Marseille en adoptent le principe. L'année suivante, au congrès corporatif de Paris, la grève générale est approuvée avec enthousiasme. Mais on réalise aussi qu'une grève de ce type n'a de sens que si elle va au-delà de la simple suspension du travail, faute de quoi les travailleurs seront bientôt aussi vite affamés que les capitalistes ! « Il faudra donc, écrit Pouget, que nous nous emparions des boulangeries, des boucheries, et que nous assurions la vie de tous ceux qui produisent ». Cela ne fait que le renforcer dans sa conviction que « la grève générale des métiers, c'est la révolution sociale ». Les syndicats décident alors de mettre en place une commission de neuf membres, auquel est donné le nom de Commission d'organisation de la grève générale (puis de Comité de propagande de la grève générale).

En 1894, la question de la grève générale domine tout le congrès de Nantes, où guesdistes

et « grève-généralistes » s'affrontent plus que jamais. On est alors au plus fort de la répression anti-anarchiste. Le plus ardent défenseur de l'idée de grève générale est Aristide Briand. Quand on passe au vote, celle-ci recueille 65 voix contre 37. Mis en minorité, les guesdistes du POF décident alors de se retirer du congrès afin d'en « finir une bonne fois avec cette utopie, ce brandon de discorde de la grève générale ». C'est la scission. Elle aboutira l'année suivante, comme on l'a vu plus haut, à la création de la Confédération générale du travail (CGT) à Limoges.

En 1897, au congrès de Toulouse, une motion déclare avec force que « la grève générale est synonyme de révolution ». Au congrès de Paris, en 1900, la majorité des délégués s'accordent sur l'idée que « la grève générale doit être révolutionnaire et expropriatrice » (Pouget). Cette façon de voir est confirmée aux congrès de Lyon (1901), puis de Montpellier (1902). A la même époque, un document réalisé par le Comité de la grève générale de la CGT en donne une formulation achevée et en fait l'un des thèmes les plus forts du syndicalisme d'action directe. En 1904, à Bourges, le congrès de la CGT lance également le mot d'ordre de la journée de huit heures.

Pour Emile Pouget, l'idée de grève générale ne résulte d'aucune théorie politique, philosophique ou sociologique, mais de la pratique quotidienne de la classe ouvrière : elle « vient du peuple ». Or, dit-il, le peuple sait mieux ce qui lui convient que les intellectuels ou les politiciens qui prétendent parler en son nom : « Quand le peuple ne se laisse pas dériver de sa route par des "directeurs de conscience", il est rare que son bon sens ne lui suggère la meilleure orientation ». Outre sa plus grande efficacité supposée, l'idée de grève générale en entraîne par ailleurs deux autres, très importantes, car elles vont caractériser le syndicalisme révolutionnaire : d'abord, l'idée que l'action doit être entreprise à partir de la base, et celle que la grève générale, comme l'écrit encore Pouget, ne peut être que « la conséquence de l'effort de minorités conscientes qui, par leur exemple, mettent en branle et entraînent les masses ».

Dans sa préface au livre de Pouget sur *La grève générale et le socialisme*, Hubert Lagardelle explique en ces termes l'hostilité des socialistes parlementaires, comme Jean Jaurès ou Etienne Buisson[7], à l'idée de grève générale : « En y adhérant, la classe ouvrière leur signifie qu'elle se refuse à attendre son émancipation d'un groupe plus ou moins compact de parlementaires ou des dispositions plus ou moins favorables d'un gouvernement : elle n'entend puiser qu'en elle-même les ressources de son action et elle affirme l'implacabilité de la guerre qu'elle a déclarée au monde bourgeois. Par là même, elle détruit les illusions que tentent naturellement d'entretenir dans son esprit politiciens et gouvernants : elle veut rendre impossible leur domination ».

Créé en 1890, le Parti ouvrier socialiste révolutionnaire de l'ancien communard et bagnard Jean Allemane soutient lui aussi le principe de la grève générale. Ses militants participeront d'ailleurs, avec les proudhoniens, à la création du syndicalisme révolutionnaire. C'est également en s'appuyant sur l'idée de grève générale, la seule qui selon lui puisse permettre au mouvement syndical de se développer et d'agir « en dehors du patronat et contre lui », que Victor Griffuelhes prône l'action directe. « L'action directe, écrit-il, veut dire action des ouvriers eux-mêmes, c'est-à-dire action directement exercée par les intéressés. C'est le travailleur qui accomplit lui-même son effort et l'action ouvrière n'est qu'une manifestation continue d'efforts. Il y a, par conséquent, une pratique journalière qui va chaque jour

grandissant jusqu'au moment où, parvenue à un degré de puissance supérieure, elle se transformera en une conflagration que nous dénommons grève générale et qui sera la révolution sociale […] La grève générale, dans son expression dernière, n'est pas pour les milieux ouvriers un simple arrêt des bras ; elle est la prise de possession des richesses sociales mises en valeur par les corporations, en l'espèce des syndicats de tous ».

Pareille attitude, qui lie étroitement action directe, autonomie ouvrière et grève générale, en faisant de cette dernière l'équivalent de la « révolution sociale », répond à la question de Georges Sorel : « Pourquoi la force révolutionnaire du prolétariat ne serait-elle pas basée sur l'autonomie des révoltes ouvrières ? »[8]. L'idée d'autonomie avait déjà été mise à l'honneur durant la Commune de 1871, tant sous l'influence de l'anarchisme proudhonien que du blanquisme hébertiste, qui s'était progressivement détaché du jacobinisme bourgeois comme de l'école babouviste. Pour les uns et les autres, la « commune » était le levier de la révolution en tant qu'organisation sociale « naturelle » des producteurs, opposée à toute forme d'Etat comme à tout groupement « artificiel » – c'est-à-dire politique – s'en remettant à l'appareil « fallacieux » des partis, du suffrage universel et de la représentation. Dans cette perspective, les communes devaient se séparer de l'Etat et proclamer leur autonomie, afin de décomposer l'Etat et de lui substituer une fédération libre des communes. De là découlait un programme fédéraliste ne reconnaissant entre les communes que le lien d'un pacte volontaire. C'est sur cette base que les anarchistes et les proudhoniens dénonçaient dès les années 1860 Marx et Engels comme des « étatistes » – Marx rétorquant que le capitalisme a créé, pour la concentration de la production et de l'échange, un appareil tellement gigantesque que la classe ouvrière ne pourra jamais s'en emparer si elle ne parvient pas à mettre en place un appareil aussi puissant, et qu'elle doit donc viser d'abord à s'emparer de la puissance politique de l'Etat. Les uns voulaient détruire l'Etat, les autres le conquérir, ce qui est tout différent[9].

Tenants de l'action directe, les syndicalistes révolutionnaires entendent donc opposer au « socialisme politique », un « socialisme prolétarien ». Rejetant les partis politiques, donnant la priorité aux syndicats, ils rejettent du même coup la démocratie parlementaire, qu'il distinguent mal de la démocratie tout court. Le suffrage universel leur apparaît comme un « piège », car en participant au jeu démocratique, la classe ouvrière finira par adopter le langage de la classe dominante[10]. Ils s'affirment donc à la fois partisans de la lutte des classes, révolutionnaires et antidémocrates.

Il est même rare qu'ils se déclarent socialistes, terme qui leur apparaît pour le moins ambigu. Pour eux, les « socialistes », ce sont d'abord les chefs des partis de gauche auxquels ils dénient le droit de parler au nom de la classe ouvrière. Le seul vrai « parti du travail », c'est la classe ouvrière[11]. Ils se disent donc purement et simplement syndicalistes, ce qui ne va pas sans quelques ambiguïtés. Ils ont en effet tendance, dans la mesure même où ils opposent l'action à la base au jeu des partis, à opposer dans le même esprit la politique, assimilée péjorativement à la démocratie parlementaire, et l'économie, correspondant au syndicat. « L'idée de grève générale, écrit significativement Emile Pouget, surgit, logiquement et fatalement, quand la classe ouvrière délaisse l'illusion politique pour concentrer ses efforts d'organisation, de lutte et de révolte sur le terrain économique ». « Dans le plan politique, ajoute-t-il, tant d'appétits et tant d'ambitions s'enchevêtrent, que [la] clairvoyance [du peuple], atrophiée par les intrigues et les compétitions de tout ordre, ne peut se manifester. Il en va autrement dans le plan économique. Là, le salarié et l'employeur se trouvent en contact d'opposition, leurs intérêts sont adverses et nulle manœuvre n'en peut obscurcir

l'antagonisme ». Pour ne pas faire de contre-sens dans l'étude du discours syndicaliste révolutionnaire, cette conception très restrictive de la notion de politique ne doit pas être perdue de vue.

La notion de syndicalisme révolutionnaire commence à se répandre dans les milieux socialistes et ouvriers français dans le courant de l'année 1903. Ses principaux propagateurs sont Hubert Lagardelle, Emile Pouget, Victor Griffuelhes, Edouard Berth et Charles Guieysse. La plupart d'entre eux s'expriment dans la revue *Le Mouvement socialiste*, fondée en janvier 1899 par Lagardelle[12], qui dénonce avec vigueur les institutions démocratiques et parlementaires et appuie la stratégie de grève générale mise à l'ordre du jour par la CGT après la victoire du courant révolutionnaire au congrès de Bourges[13]. Chez les intellectuels, le syndicalisme révolutionnaire touche aussi nombre de déçus de Jaurès, notamment parmi les lecteurs de revues comme *Pages libres*, animée par Charles Guieysse, *L'Avant-Garde* ou les *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy. Georges Sorel y adhère publiquement le 1er juillet 1905, dans un article du *Mouvement socialiste*. C'est également dans *Le Mouvement socialiste* que l'ex-guesdiste Pierre Dormoy oppose l'action du syndicat à celle du parti, considéré comme étranger aux pratiques de la classe ouvrière[14]. Faisant tache d'huile, le syndicalisme révolutionnaire eut aussi une certaine audience à l'étranger, principalement en Italie, avec des hommes comme Enrico Leone, directeur d'*Il Divenire sociale*, Arturo Labriola, directeur de l'hebdomadaire *L'Avanguardia socialista*, Sergio Panunzio et bien d'autres[15].

Dans les milieux syndicalistes révolutionnaires, la figure dominante est évidemment celle de Georges Sorel. Philosophiquement, Sorel a subi l'influence de Vico, Max Nordau, Théodule Ribot, Cournot, William James, Gustave le Bon et surtout Henri Bergson, qui l'ont convaincu des sources non rationnelles des motivations humaines. A ses débuts, il a considéré le marxisme comme une véritable science. Mais il a très vite rejeté le déterminisme économique associé à l'orthodoxie marxiste, ce qui l'a amené à proposer une réinterprétation du marxisme synonyme pour lui d'un retour au « marxisme de Marx ». Rejetant le scientisme avec Bergson, il n'en est pas moins convaincu de la valeur de la méthode scientifique, à laquelle il adhère. Il rejette par ailleurs la notion de « progrès », à la lumière de la pensée de Pascal, mais aussi de Eduard von Hartmann. Fondamentalement, le socialisme est pour lui une « question morale » au sens où sa mise en œuvre implique ce que Nietzsche appelait une réévaluation de toutes les valeurs. La morale dont il se réclame est celle, plutôt sévère, sinon austère, de Proudhon.

Sorel a décrit fort justement l'idéologie du progrès comme une « doctrine bourgeoise », ce qui explique qu'elle fut « reçue comme un dogme à l'époque où la bourgeoisie était la classe conquérante ». Il en déduit qu'elle ne saurait servir de philosophie à la classe ouvrière. Soucieux de « mettre le prolétariat en garde contre une invasion des idées ou des mœurs de la classe ennemie » (*Réflexions sur la violence*), il affirme que le syndicalisme se fonde d'abord sur la lutte des classes. En 1908, dans *La décomposition du marxisme*, il écrira que le marxisme, « philosophie des bras et non des têtes », n'a qu'une seule chose en vue : « Amener la classe ouvrière à comprendre que tout son avenir dépend de la notion de lutte de classes ».

C'est sous l'influence de Fernand Pelloutier que Sorel a été amené à ce qu'il appelle la *Nouvelle Ecole* du syndicalisme d'action directe ou syndicalisme révolutionnaire, dans lequel il voit le marxisme en acte – « la véritable expression du marxisme, dit Jacques Julliard, un marxisme ouvrier et non une idéologie, un marxisme en acte plutôt qu'une philosophie, sous

la forme de l'exercice de la lutte de classe »[16]. En 1905, il écrit : « Le syndicalisme révolutionnaire réalise, à l'heure actuelle, ce qu'il y a de vraiment vrai dans le marxisme, de puissamment original, de supérieur à toutes les formules : à savoir que la lutte de classe est l'alpha et l'oméga du socialisme – qu'elle n'est pas un concept sociologique à l'usage des savants, mais l'aspect idéologique d'une guerre sociale poursuivie par le prolétariat contre l'ensemble des chefs d'industrie –, que le syndicat est l'instrument de la guerre sociale »[17]. Seule la prise en compte de la lutte des classes permet de « comprendre la nature d'un mouvement qui semblait inintelligible pour tout le monde »[18]. Marx a beau avoir rédigé le manifeste d'un parti communiste, Sorel assure que « le marxisme diffère notamment du blanquisme, en ce qu'il écarte la *notion de parti*, qui était capitale dans la conception des révolutionnaires classiques, pour revenir à la *notion de classe* […] Il ne s'agit plus de conduire le peuple, mais d'amener les producteurs à penser par eux-mêmes, *sans le secours d'une tradition bourgeoise* »[19]. C'est en cela qu'il oppose le marxisme de Marx, qui est une analyse en termes de classes, au marxisme des marxistes, qui est une action en termes de parti. Etant lui-même le « parti du travail », conclut Sorel, le syndicalisme ne peut que se tenir résolument à l'écart de tous les partis.

Dans son livre sur *La décomposition du marxisme*, Sorel va jusqu'à écrire que Marx a toujours décrit la révolution sous la forme d'un mythe[20]. Or, l'on sait l'importance que cette notion a dans son œuvre. « Au cours de mes études, écrit-il dans l'introduction des *Réflexions sur la violence*, j'avais constaté une chose qui me semblait si simple que je n'avais pas cru devoir beaucoup insister ; les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux se représentent leur action prochaine sous forme d'images de bataille assurant le succès de leur cause ». Ces « images de bataille » – la formule est à retenir – sont précisément ce que Sorel appelle des « mythes » : « Un mythe est au fond identique aux convictions d'un groupe et par suite il est indécomposable en parties qui puissent être appliquée sur un plan de descriptions historiques ». Sorel précise encore, dans sa lettre à Daniel Halévy figurant en tête des *Réflexions sur la violence*, que le mythe s'oppose directement, non pas à la raison, mais bien à l'utopie. Tandis que l'utopie est le produit d'un travail intellectuel, le mythe est avant tout une expression de volonté. Alors que l'utopie n'est qu'une abstraction, le mythe est une façon de mobiliser les énergies autour d'objectifs parfaitement concrets[21].

Pour Sorel, le mythe mobilisateur, socialement agissant, est précisément celui de la grève générale. Le thème de la grève générale a souvent été opposé aux consignes des grandes centrales syndicales, comme reflétant la volonté spontanée des masses ouvrières aspirant à l'action directe et à la rupture totale avec l'Etat. Sorel souligne à son tour que « la grève générale n'est point née de réflexions profondes sur la philosophie », mais qu'elle « est issue de la pratique ». Il ajoute que « chaque grève, si locale qu'elle soit, est une escarmouche dans la grande bataille qu'on nomme la grève générale »[22]. La grève générale, finalement, est « le mythe dans lequel le socialisme s'enferme tout entier, c'est-à-dire une organisation d'images capables d'invoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne »[23]. Les mots importants, bien entendu, sont ici « mythe », « organisation d'images » et « société moderne ». L'image, chez Sorel, s'oppose au concept. Elle ne fait pas appel à l'intellect, mais aux sentiments. Le mythe s'apparente à l'image : non seulement il est, en quelque sorte, une image en mouvement, mais il contredit la raison purement intellectuelle à la façon dont l'image s'oppose au concept. Comme le dira Berth, si Sorel définit la grève générale comme un mythe, ce n'est donc pas « du tout pour l'affecter d'un caractère illusoire, mais pour en

affirmer, au contraire, l'aspect pratique et réaliste. Les mythes, en effet […] gouvernent l'action, qui n'est jamais guidée par la seule science ; ils sont l'expression d'une sorte de *poésie sociale* […] L'homme, a-t-il dit d'ailleurs, *ne ferait jamais rien, s'il n'était que raison* »[24]. Jacques Julliard, dans le même esprit, a noté que chez Sorel « la prise en compte des éléments irrationnels au sein du corps social n'est nullement synonyme d'irrationalisme, quand ils procèdent au contraire d'un effort systématique pour analyser et comprendre la fonction de cet irrationnel »[25]. « La fonction essentielle du mythe est de donner à la vie un *coefficient d'héroïsme* », a pu dire l'économiste François Perroux, qui fut dans sa jeunesse un grand admirateur des idées soréliennes[26].

On peut faire un parallèle entre ce que dit Sorel du mythe et de l'utopie et l'opposition qu'il dresse entre la violence et la force. On sait que Sorel condamne la seconde et fait l'apologie de la première, ce qui peut surprendre. On a même pu parler à ce propos de « déconcertante inversion sémantique entre violence et force »[27]. Déconcertante, cette inversion cesse de l'être dès que l'on comprend que chez Sorel le couple force-violence correspond à la distinction entre légalité et légitimité : face à la force légale, mise au service du désordre établi, l'action violente devient légitime. La force, écrit Sorel dans les *Réflexions sur la violence*, « a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne, tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre ». Edouard Berth reprendra la même idée, en disant que la force tend à l'appropriation du pouvoir, tandis que la violence vise au contraire à la décomposition du pouvoir et à l'émancipation des travailleurs[28]. « La violence, si peu légitime pour l'opinion courante et la science, commente Willy Gianinazzi, avait pour elle l'audace libératrice d'un acte de la volonté, collectivement entrepris, qui allait jusqu'à en élider l'aspect sommairement brutal ; la force, au contraire, traduisait dans sa légitimité tout apparente l'emprise de l'organisation, et devait apparaître pour ce qu'elle était : une mise au pas à l'aide d'une double opération de police et de corruption »[29]. Or, c'est précisément là que s'impose la comparaison avec le couple formé par le mythe et l'utopie : « A l'utopie, qui sur un plan idéologique atrophie la liberté d'inventer, correspond, sur un plan politique, l'école d'obéissance que régit l'Etat ; en contrepoint figurent aux aguets, sans cesse menacés d'altération, le mythe et la violence du prolétariat »[30].

Il ne faut d'ailleurs pas se méprendre sur la « violence » dont parle Sorel, car celui-ci prend soin de souligner qu'elle ne doit jamais être synonyme de « barbarie », comme l'ont été les exactions de la Terreur de 1793. « On ne saurait, écrit-il, confondre les violences syndicalistes exercées au cours des grèves par les prolétaires qui veulent le renversement de l'Etat, avec ces actes de sauvagerie que la superstition de l'Etat a suggérés aux révolutionnaires de 93 »[31]. Sorel se borne en fait à opposer la violence révolutionnaire du prolétariat à la force injuste de l'Etat, en y voyant une « révolte pure et simple » par laquelle la classe ouvrière s'engage dans une tâche « sublime ». « Il faut, dira après lui Edouard Berth, apparenter la violence à l'héroïsme des révoltes sacrées s'opposant à l'exploitation cynique qu'une oligarchie, en possession de la force, fait peser sur des masses ou des minorités sacrifiées ; la force est au contraire le déploiement froidement féroce d'un pouvoir cherchant à écraser une race, un peuple ou une classe vaincus et assujettis ; les violences des *sinn-feiners* sont sympathiques ; le déploiement de la force publique anglaise voulant maintenir les Irlandais sous le joug est odieux »[32].

L'apogée de la montée du syndicalisme révolutionnaire se situe en 1906, lors des manifestations pour la journée de travail de huit heures, dont Edouard Berth dira plus tard

quelles inspirèrent une « terreur folle » à la bourgeoisie française. Mais c'est surtout le IXe congrès de la CGT, ouvert à Amiens le 8 octobre 1906 – et qui sera suivi, les 15 et 16 octobre, du congrès des Bourses du Travail –, qui va marquer de manière historique l'ascension du courant syndicaliste révolutionnaire. Congrès resté célèbre dans les annales du mouvement ouvrier, en raison de sa motion finale, votée à la quasi-unanimité des délégués ouvriers présents, et qui sera considérée, sous le nom de « charte d'Amiens », comme le véritable document fondateur du mouvement syndical français.

La CGT, qui tient ses assises tous les deux ans depuis sa fusion de 1902 avec la Fédération des Bourses du Travail, est alors dirigée par deux syndicalistes révolutionnaires dont nous avons déjà parlé, l'ex-militant blanquiste Victor Griffuelhes, excellent tacticien et meneur de grèves, et Emile Pouget, l'ancien directeur du *Père Peinard*. A la veille du congrès d'Amiens, elle compte néanmoins en son sein des courants d'orientation assez différente. A côté des syndicalistes révolutionnaires, particulièrement puissants dans la fédération du bâtiment (qui deviendra après 1910 la première fédération de la CGT) et la fédération de la métallurgie, animée par Griffuelhes, on y trouve aussi une petite faction guesdiste, bien implantée dans les métiers du tissage, qui est animée notamment par Parvy et Renard, représentants de la fédération des textiles du Nord, ainsi qu'une faction réformiste, regroupée autour d'Auguste Keufer, patron de la fédération du Livre, et de l'ex-allemaniste Eugène Guérard, qui a été l'un des premiers dirigeants du mouvement.

En fait, le congrès d'Amiens n'a pas à proprement parler adopté une « charte », mais une motion. Le terme de « charte » n'est apparu « que quelques années plus tard : c'est de 1912 qu'on peut dater l'introduction massive du terme dans la CGT pour se référer à la motion Griffuelhes-Pouget et la magnifier, en quelque sorte, à une époque où la CGT vit sa première grande crise et vient juste d'écarter le spectre de la scission »[33]. Les conditions exactes dans lesquelles furent élaborées le document ne sont pas connues avec certitude, mais il est sûr que sa rédaction fut le fait de Griffuelhes et de Pouget[34]. Présentée en riposte à une autre résolution, soutenue par le chef de la faction guesdiste du Nord, la motion fut adoptée le 13 octobre (par 834 voix contre 8 et 1 abstention) après de vifs débats, qui virent notamment les guesdistes quitter la salle sans participer au vote et les réformistes se rallier de manière inattendue à un texte dont ils n'approuvaient pourtant qu'une petite partie du contenu. Le congrès prit également la décision de créer une Commission de propagande des huit heures et de la grève générale, héritière de l'ancienne Commission d'organisation de la grève générale fondée en 1892.

Sous une forme à la fois élégante et concise, la motion d'Amiens reprend tous les thèmes essentiels du syndicalisme révolutionnaire. Elle indique que la CGT se réclame de la « lutte de classe » et « groupe, en dehors de toute école politique, tous les travailleurs conscients de la lutte à mener pour la disparition du salariat et du patronat ». (Cette formule de la « disparition du salariat et du patronat » ne sera officiellement abandonnée par la CGT qu'en 1978 !). Elle proclame que le syndicalisme ne recherche pas seulement des « améliorations immédiates » de la condition ouvrière, mais que « cette besogne n'est qu'un côté de l'œuvre du syndicalisme : il prépare l'émancipation intégrale, qui ne peut se réaliser que par l'expropriation capitaliste ; il préconise comme moyen d'action la grève générale et il considère que le syndicat, aujourd'hui groupement de résistance, sera, dans l'avenir, le groupement de production et de répartition, base de réorganisation sociale ». Enfin, le texte précise que « l'action économique doit s'exercer directement contre le patronat, les

organisations confédérées n'ayant pas, en tant que groupements syndicaux, à se préoccuper des partis et des sectes qui, en dehors et à côté, peuvent poursuivre en toute liberté la transformation sociale » (le terme de « sectes » politiques, qui a fait couler beaucoup d'encre, désigne sans doute ici les anarchistes). Contrairement à ce que l'on a pu dire, ce texte n'est donc en aucune façon un document de compromis. Le fait que les syndicats y déclarent se distinguer fondamentalement des partis politiques, tant par leurs objectifs que par les moyens employés pour y parvenir, atteste au contraire du triomphe des thèses syndicalistes révolutionnaires.

La charte d'Amiens n'est pas pour autant un document extrémiste. Jacques Julliard, en particulier, a bien montré qu'il faut y voir aussi le résultat d'un échange tactique, puis programmatique, entre révolutionnaires et réformistes, dont les guesdistes ont fait les frais. Le point le plus important est évidemment l'indépendance syndicale par rapport aux partis. Le syndicat est conçu de manière unificatrice (il est le reflet de la classe), alors que le parti est regardé comme un facteur de division. Le syndicalisme, dès lors, n'est plus au service d'une politique partisane ; il constitue une doctrine et une forme d'action à part entière : l'action directe, conduite sur les lieux mêmes du travail, sans intermédiaires, et qui aspire à la grève générale « expropriatrice » de la bourgeoisie. C'est une rupture complète, tant avec les méthodes de la sociale-démocratie, qui a toujours affirmé la complémentarité fonctionnelle du syndicat et du parti, qu'avec l'embrigadement du syndicat par le parti (communiste en l'occurrence) qui caractérisera le fonctionnement de la CGT à partir des années vingt. Dans la perspective de la charte d'Amiens, « le parti peut à la rigueur jouer un certain rôle dans la société politique actuelle ; mais c'est au syndicat, groupement de producteurs, qu'il incombe de préfigurer, jusque dans son action quotidienne, l'organisation de la société future »[35]. Cette indépendance syndicale sera encore confirmée au congrès de Limoges et au congrès de Nancy d'août 1907.

Edouard Berth

Huitième enfant d'une famille de quatre garçons et cinq filles, Camille Edouard Berth est né à Jeumont, sur la frontière belge, le 1er juillet 1875. Son père, Alphonse Berth, ardent républicain à la fin du Second Empire, maître des forges à Jeumont, était d'origine wallonne ; sa mère, née Stéphanie de Facqz, d'origine flamande (un de Facqz figure parmi les édiles de la mairie de Bruxelles dont une rue porte le nom). Comptant également des ancêtres originaires de Valenciennes, du Hainaut français et de Charleroi, on comprend qu'il lui soit arrivé de se décrire comme « à moitié belge moi-même ».

Ses parents ayant très tôt disparu, c'est la sœur aînée, Marie, qui s'occupe de la fratrie. Pensionnaire au lycée de Douai, où les conditions de vie sont plutôt rudes (en hiver, on casse la glace dans les lavabos) et la discipline sévère, le jeune Camille – ce n'est que par la suite qu'il emploiera son second prénom – s'imprègne de la culture classique qui est alors à la base de l'instruction publique. Un carnet de jeunesse où il a soigneusement recopié des textes en latin de Lucrèce et de Virgile, en grec de Sophocle et d'Anacréon, en allemand de Goethe, ainsi que des poèmes des Parnassiens (Leconte de Lisle, Sully Prudhomme, le premier Verlaine…), témoigne de ses connaissances et des ses goûts littéraires. Très apprécié de ses professeurs, il excelle en philosophie et décroche un 19 au baccalauréat. En 1893, il est à Paris et s'inscrit en hypokhâgne au lycée Lakanal, mais échoue en 1896 au concours d'entrée de la

rue d'Ulm et se rabat sur une licence à la Sorbonne. C'est aussi le moment où il publie ses premiers articles dans les milieux socialistes et anarcho-syndicalistes, et fait la connaissance de Georges Sorel, sous l'influence de qui il abandonne la préparation de son agrégation pour se mettre, comme il le dira lui-même, au service exclusif du prolétariat.

En 1899, il épouse Jeanne Rency, âgée de seize ans, fille du premier lit de Marie-Louise Devolder qui, devenue veuve, s'était remariée avec son frère aîné, Alphonse. En quête d'un emploi pour faire face aux besoins du ménage – sa femme lui donnera trois filles[36] – il passe avec succès le concours d'entrée à l'Assistance publique. Jusqu'à sa retraite, à la fin des années trente, il exercera la fonction d'économe de divers établissements : l'hospice d'Ivry, puis en 1910 l'hôpital Beaujon, alors situé rue du Faubourg Saint-Honoré, la maison La Rochefoucauld, avenue d'Orléans, et enfin la Fondation Galignani, à Neuilly, qui accueille de vieux écrivains ou artistes en difficulté. Afin de pouvoir poursuivre son activité de publiciste et d'écrivain, il s'efforce de limiter ses tâches administratives et refusera toujours le moindre avancement. « Tu n'as pas besoin d'un second bifteck », a-t-il coutume de dire à sa femme. Pourtant, en 1909, son salaire mensuel n'était que de 150 F[37].

Berth était un grand marcheur. Levé, hiver comme été, à quatre heures du matin tous les jours, il allait se promener dans Paris jusqu'à sept heures. Histoire de se mettre en train, disait-il, pour dépouiller son courrier et y répondre à son retour, avant de reprendre, à neuf heures, ses tâches administratives.

On ignore les circonstances exactes dans lesquelles Edouard Berth fit la connaissance de Georges Sorel. Ce qui est certain, c'est qu'il en devint très vite non seulement le disciple, mais l'ami. Tous ceux qui ont eu à se pencher sur son itinéraire sont d'accord sur ce point, tel Fabien Desmeaux voyant en lui « l'un des meilleurs disciples et interprètes de Sorel ». « Les écrits politiques de Berth, ajoute Desmeaux, doivent être considérés vraiment comme ceux d'un commentateur sérieux et d'un disciple fidèle de Georges Sorel »[38].

Berth a d'abord collaboré au *Mouvement socialiste*, dès l'année de sa création – son premier article, intitulé « Le socialisme de M. Faguet », y paraît le 1er avril 1899 –, et, plus occasionnellement, aux *Cahiers de la Quinzaine* de Charles Péguy[39]. En 1897, il intervient dans la revue de Lagardelle pour récuser l'étiquette d'« anarchiste » que les politiciens socialistes donnent à l'idée de grève générale. La vérité, écrit-il, « est que c'est une idée essentiellement prolétarienne, née de la pratique des grèves, et vraiment spontanée, par conséquent, à la classe ouvrière : ni anarchiste, ni socialiste ». La grève générale, explique-t-il, est un mouvement qui part de la base, s'opposant ainsi à tous ceux qui sont « habitués à faire descendre l'ordre d'en haut ». C'est un mouvement « sans mot d'ordre central, sans état-major, chaque atelier gardant toute sa liberté d'allure et sa pleine autonomie », donc un mouvement décentralisé, seul à même de « réaliser cette unanimité héroïque devant laquelle croulerait le vieux monde centralisé et gouvernementalisé ». Lyrique, il ajoute que le mythe de la grève générale « exprime la résurrection d'un peuple ». Il dira même, plus audacieusement encore, qu'il doit « jouer dans le mouvement ouvrier le rôle que le mythe du retour prochain du Christ joua dans le christianisme primitif »[40]. L'idée de grève générale, en tout cas, restera toujours pour lui « la conception *ouvrière* par excellence, celle qui est la plus spontanée à la classe productrice et qui s'oppose de la manière la plus saisissante à la conception traditionnelle du socialisme politique de la conquête des pouvoirs publics »[41].

Comme Sorel, Berth célèbre les vertus du mythe à grand renforts de citations de Nietzsche qui, déjà, stigmatisait « l'homme abstrait, *privé de la culture du mythe* ». Lui aussi fait remonter à Socrate la critique rationaliste du mythe qui s'est épanouie ensuite à partir du XVIII[e] siècle. Dans *Les méfaits des intellectuels*, il fait crédit à la classe ouvrière d'avoir « concentré toute sa vie spirituelle et morale, non, précisément, dans une *théorie*, dans une *doctrine*, mais dans un mythe, un mythe grandiose et sublime, le mythe de la grève générale ». « Grandiose et sublime », on le verra, sont parmi les mots qu'il affectionne.

Berth définit le syndicalisme révolutionnaire comme un mouvement d'émancipation visant à l'autonomie de la classe ouvrière : « C'est la lutte engagée par les ouvriers groupés en syndicats, pour faire tomber la tutelle patronale ; c'est l'effort pour débarrasser l'atelier de toute direction extérieure et parasitaire, pour éliminer de son fonctionnement tout ce qui n'est pas nécessaire, techniquement parlant, à la production […] Les ouvriers ont la prétention de tirer d'eux-mêmes, de leur force collective, l'âme qui fera marcher les ateliers »[42]. Alors que pour les guesdistes, le prolétariat n'est pas encore considéré comme une personne tout à fait majeure, mais comme un instrument qui a besoin d'être guidé par un parti d'« avant-garde », « dans la conception syndicaliste révolutionnaire, le prolétariat est, au contraire, regardé comme une personne majeure et parfaitement autonome, qui n'a pas d'utopies toutes faites à réaliser par décret, mais qui entend parfaire sa domination *par lui-même et à son idée* »[43]. La lutte des classes, souligne-t-il aussi, n'est pas la révolte des pauvres contre les riches, comme l'imaginait Blanqui, mais bien, comme l'a montré Marx, la révolte des producteurs contre le système capitaliste. Cependant, contrairement à Marx, qui en fait un principe de l'histoire universelle, Berth voit dans la lutte des classes un phénomène spécifiquement moderne : « Avant 1789, le prolétariat était contenu dans la bourgeoisie […] il ne pouvait donc être question de *lutte de classes* proprement dite »[44]. Pour Berth comme pour Sorel, l'émancipation du prolétariat, la socialisation des moyens de production et d'échange, ne peut être l'œuvre que du prolétariat lui-même. Ils ne cessent de le répéter, et c'est au fond l'essence même du syndicalisme révolutionnaire : les ouvriers doivent eux-mêmes prendre en mains la direction de leur destinée.

De là découle la nécessité de répudier les partis, qui ne proposent qu'une socialisation « par en haut », mais aussi celle de se tenir à l'écart d'une société gouvernée par les classes possédantes. La lutte des classes, dit Berth, « suppose une parfaite séparation entre la bourgeoisie et le prolétariat, *une absolue insolidarité* »[45]. Cette idée était déjà présente chez Proudhon qui, dans sa *Lettre aux ouvriers* du 8 mars 1844, écrivait : « Je vous le dis de toute l'énergie et de toute la tristesse de mon âme : séparez-vous de ce qui s'est le premier séparé ». Ce refus catégorique du réformisme est à la base de toute la pensée sorélienne. La classe ouvrière ne peut se sauver elle-même qu'à condition de rompre de manière radicale avec un système dominant, dont elle n'a rien à attendre. Elle doit, au sens propre, faire *sécession* au sein de la société – ainsi que le firent en leur temps les premiers chrétiens.

La vision syndicaliste révolutionnaire est donc une pensée fondamentalement polémologique. Le geste politique par excellence, dira Carl Schmitt, tient dans la désignation de l'ennemi. C'est ce qui explique l'hostilité des syndicalistes révolutionnaires envers la démocratie : « Le grand danger [tient] dans l'absence d'opposition, dans ce que nous avons accoutumé d'appeler le bourbier démocratique, la démocratie ayant la prétention de mêler tout, de nier les classes et de faire disparaître les antagonismes dans ce qu'elle déclare être la volonté nationale exprimé par le suffrage universel »[46]. Une telle critique vaut aussi bien pour

le nationalisme que pour la « volonté générale » selon Rousseau. Tout ce qui est de l'ordre de l'unité est gros d'une possible récupération. L'idée même de liberté ne saurait réconcilier les classes, car la liberté bourgeoise équivaut à la sujétion des producteurs. Or, dit Berth, la seule liberté qui compte est la liberté « positive et concrète »[47]. « Pour un socialiste, ajoute-t-il, être libre, c'est surtout posséder son instrument de production, faire partie d'un atelier autonome débarrassé de toute tutelle, capitaliste ou administrative. La liberté socialiste possède un contenu plus concret, plus riche ; sa notion est celle d'une capacité, d'un pouvoir réel »[48]. Et il en va de même de la notion de droit, car le droit ouvrier est la négation radical du droit bourgeois. S'il y a lutte des classes, alors il ne saurait y avoir entre ces classes de terrain commun, fût-ce celui de la négociation pacifique. La classe ouvrière a tout à perdre à se laisser absorber par le jeu des partis. Toute politique de « paix sociale » est une mystification, ce qui revient à dire que la démocratie ouvrière ne saurait être pluraliste au sens bourgeois du terme.

C'est pourquoi Berth dénonce toutes les formes de socialisme réformisme, dont le socialisme parlementaire constitue à ses yeux un exemple évident de compromis inacceptable. Il s'en prend en particulier à Jaurès, en qui il voit le type même de l'« intellectuel » qu'il exècre. Le 2 juin 1905, Sorel écrit à Berth : « L'internationalisme de Jaurès se réduit à quelques souscriptions pour des grèves et à des congrès ; c'est-à-dire à rien du tout ». Berth reproche à Jaurès son réformisme « gradualiste », qui le pousse à accepter les compromis qu'exige la démocratie parlementaire, tout en s'employant à ménager le parti guesdiste[49]. Ces critiques sont très proches de celles que Péguy adresse lui-même à Jaurès après 1900, en y ajoutant une argumentation philosophique que Berth n'aurait sans doute pas reniée : « Vous croyez profondément que l'unité est la condition de tout, qu'il faut faire l'unité avant tout, que de l'unité tout viendra ». A cette vision, qu'il juge réductrice, Péguy répond : « Je n'éprouve aucun besoin d'unifier le monde »[50]. « Nous avons, écrit encore Edouard Berth, le programment récent de Carmaux, où Jaurès parle de participation aux bénéfices, où il veut ériger les ouvriers en co-actionnaires, où, par conséquent, *à l'idée d'antagonisme se substitue celle d'association* »[51]. Puis, dans le même article : « Si l'Etat intervient, si les préfets offrent leurs bons offices, si les ouvriers négocient avec eux, et cherchent à vaincre par des marchandages diplomatiques, il n'y a plus, en réalité, de lutte des classes ; l'Etat apparaît comme un médiateur bienfaisant, ce n'est plus l'Etat de classe, et la grève n'est plus une épreuve où la capacité des organisations ouvrières se décide, mais une contestation, à allure démagogique, sur d'arbitraires questions de salaires, et qui se termine plus arbitrairement encore. Les travailleurs deviennent le jouet des partis politiques qui usent des grèves comme d'un moyen d'intimidation et de chantage et nous tombons en pleine démagogie »[52].

Il est important de bien voir que c'est cette conception polémologique de la vie sociale, inspirée par la théorie de la lutte des classes, qui tient Sorel et Berth à l'écart de toute conception organiciste de la société. L'idée que le corps social est un grand organisme, métaphore filée de tout temps dans les milieux droitiers et réactionnaires, implique en effet qu'entre les organes de ce grand corps aucun conflit irrésistible ne puisse se manifester – ou, s'il se manifeste quand même, qu'il soit à comprendre comme relevant de la pathologie. Il arrive pourtant à Berth de parler d'« organisme social » : « L'organisme social remplira pour chaque individu ce que remplit pour les fonctions nutritives et vitales l'organisme individuel »[53]. Mais il est significatif que cet organisme soit ici projeté dans l'avenir, qu'il soit censé devoir sa naissance à la transformation de la société tout entière par la classe des producteurs. Il en va de même lorsque Berth critique l'individualisme : « La morale socialiste

ne sépare pas l'individu de la cité […] Elle ne conçoit l'homme qu'en société et l'âme individuelle est pour elle une résultante sociale […] Dans la cité socialiste, chaque citoyen se sentira "membre"… Et quelle joie de travailler à la fois pour soi et pour un vaste ensemble dont on fait partie »[54]. Ici encore, le citoyen n'est présenté que comme le « membre » d'une société future, ce qui n'est pas la même chose que de présenter la société comme ayant été de tout temps comparable à un organisme. L'organicisme social n'est donc pas nécessairement un objectif inatteignable, mais dans une société divisée par les intérêts de classes, il ne saurait être qu'une mystification.

Dans une lettre adressée à Berth le 21 février 1911, on trouve d'ailleurs sous la plume de Sorel cette phrase très importante : « C'est, en général, une folie de vouloir expliquer la sociologie par des analogies biologiques, attendu que la biologie n'a pu être exposée qu'au moyen d'images empruntées aux phénomènes sociaux ». Quelques mois plus tard, dans une autre lettre datée du 5 mai 1911, Sorel revient encore sur ce point : « J'ai bien dit que la place de la philosophie de Bergson est dans les questions sociales ; mais je n'ai jamais appliqué à l'évolution historique les vues qu'il a proposées sur l'évolution biologique ; par exemple je n'ai jamais supposé un *élan vital*, un instinct populaire conduisant l'humanité vers des formes sociales supérieures […] Il serait étrange qu'après avoir fait une biologie au moyen d'images sociologiques, on remontât à la sociologie avec des images d'images. Ce serait évidemment absurde ; mais les sociologues spencériens ont commis constamment cette erreur, faute d'avoir vu que les grandes thèses biologiques ont toujours été faites avec des observations sociales ».

S'il lui arrive de dire, comme dans *Les méfaits des intellectuels*, qu'elle « n'aime que les médiocres », le grand reproche que fait Berth à la démocratie, c'est qu'elle « efface les classes » (Sorel). La démocratie se veut en effet un régime pacifié, qui retranspose les conflits dans un cadre procédural leur interdisant de monter aux extrêmes. Or, ce que refuse Berth, c'est précisément l'idée que les conflits puissent être réglés par l'arbitrage ou la discussion : le syndicalisme révolutionnaire « oppose au parlementarisme l'action directe. Et par cela même, il a contre lui tous les partis ». Aussi définit-il l'esprit démocratique comme « l'esprit de conciliation et de paix poussé à sa dernière limite »[55]. Cette critique, il faut le souligner, diffère totalement de celle des antidémocrates d'Action française avec lesquels il s'associera à l'époque du Cercle Proudhon. Alors que les syndicalistes révolutionnaires condamnent la démocratie parce qu'elle prétend associer tous les citoyens par-delà leurs intérêts de classe divergents, les royalistes ne voient au contraire dans la démocratie qu'un régime de division et d'affrontements inutiles. Alors que la droite traditionaliste voit dans le suffrage universel et le régime démocratique un système qui ne peut qu'affaiblir l'autorité de l'Etat, Berth assure au contraire que, « derrière l'urne, il y a bien les Partis, et derrière les Partis il y a bien l'Etat » et que « la démocratie, c'est l'Etat, et l'Etat, c'est la bureaucratie »[56].

Berth tend ainsi à poser comme synonymes la politique, le jeu des partis, la démocratie et l'Etat. « La démocratie c'est, avant tout et inéluctablement, *l'Etat étendu à tout* », lit-on dans *Les méfaits des intellectuels*. L'hostilité à la démocratie débouche alors sur l'anti-étatisme. De la lecture de *La ruine du monde antique* (1902) de Georges Sorel, Berth a en effet retiré la conviction que le mouvement ouvrier doit se poser comme un anti-étatisme, son principal ennemi étant le « socialisme d'Etat »[57].

L'Etat est pour lui la création de la bourgeoisie intellectuelle et marchande, en même

temps que par son omnipotence il évoque un « Dieu laïque ». En France, le modèle de l'Etat a été porté à sa perfection, d'abord par la Révolution, puis par Napoléon. Berth dit d'ailleurs fréquemment que l'Etat moderne devrait en fait être appelé « Etat napoléonien ». Dans *L'avenir socialiste des syndicats*, Georges Sorel a déjà développé le principe de ce qu'Edouard Berth appelle de son côté « la résorption dans et par les syndicats, organes essentiels de la société productrice, de tout l'appareil étatique »[58]. « Le syndicat, le groupe des producteurs, dira-t-il encore, est conçu par nous comme devant résorber en lui la *maîtrise capitaliste* – tout comme l'ensemble des groupements de production doit résorber l'Etat, la *maîtrise étatique* »[59]. Le rôle du syndicalisme est donc avant tout d'empêcher l'Etat d'empiéter dans tous les domaines – un Etat perçu comme une « monstrueuse abstraction bureaucratique », à la fois envahissant et incapable d'assurer ses véritables missions et qui, « abdiquant les fonctions propres de l'Etat, fonctions qui sont toutes relatives à sa nature guerrière (armée, diplomatie, justice), s'attribue des fonctions étrangères et parasitaires, des fonctions économiques et administratives dont il s'acquitte d'ailleurs fort mal »[60]. Hostile à la fois au socialisme d'Etat et à la démocratie bourgeoise, le syndicalisme révolutionnaire aspire à un développement autonome des syndicats, qui constituera à terme l'armature d'une société nouvelle. Berth va jusqu'à écrire que « le syndicalisme révolutionnaire […] est la négation la plus hardie qu'on ait jamais faite de l'Etat »[61], formulation un peu exagérée.

Cet anti-étatisme peut surprendre. La critique de l'Etat omniprésent et parasitaire, l'objectif d'« expulser l'Etat de l'économie », et plus encore celui de « neutraliser l'Etat », explicitement attribué par Berth au syndicalisme révolutionnaire, semble à première vue ne pouvoir que rencontrer l'approbation des milieux libéraux. Il peut en aller de même de la dénonciation d'une centralisation politico-administrative dont Georges Sorel, suivant ici Tocqueville et Renan, a montré qu'elle fut mise en œuvre aussi bien sous l'Ancien Régime que par la République, avec pour corollaire la remise en cause des libertés fondamentales (Sorel, suivi par Berth, rejoint ici le fédéralisme de Proudhon). Chez les libéraux, la critique de l'Etat se confond avec la critique de la politique – souvent menée au nom des prérogatives de l'économie –, et même de la vie publique, puisque c'est seulement dans la sphère privée que l'individu est censé être libre. Or, cette critique *économiste* de l'Etat et, au-delà, de la politique, n'est pas absente des discours que tiennent les syndicalistes révolutionnaires, même si c'est au nom de revendications ouvrières. D'où de fortes équivoques, dont on retrouve l'écho dans les écrits de Berth. L'anti-étatisme y prend en effet tantôt la forme d'une critique de la « dépolitisation » de l'Etat, de la critique d'un Etat « providentiel », administratif, bureaucratique, devenu tel parce que le libéralisme bourgeois l'a privé de ses prérogatives politiques – et l'on a alors le sentiment qu'un Etat rendu à ses fonctions régaliennes trouverait grâce à ses yeux –, tantôt d'une critique, inspirée peut-être de l'anarchisme, qui semble viser toute forme d'Etat, quelle qu'elle soit. Le syndicalisme révolutionnaire serait-il aussi hostile à un Etat qui s'en tiendrait à ses tâches proprement politiques ? Cela pose la question de la « position de classe » de cet Etat, mais avant tout celle de la nature et du lieu de l'autorité politique par rapport à l'économie et au « travail ».

Berth estime pour sa part que l'étatisme est en son fond libéral. Il dit que la pensée libérale oscille entre un pôle étatiste, « napoléonien », et un pôle individualiste : « D'un côté, marché libre, où toutes les activités économiques sont lâchées en toute indépendance et abandonnée à leur libre génie, et, de l'autre, centralisation administrative, énorme bureaucratie, étatisme formidable : tels sont les deux pôles entre lesquelles oscille la société bourgeoise »[61]. Mais il ne s'interroge guère sur la façon dont ces deux pôles se sont mis en place, ni sur ce qui cause

l'« oscillation » dont il parle. Il ne dit pas que l'étatisme est une conséquence de la dé-liaison sociale engendrée par l'individualisme libéral (l'Etat-Providence comme inévitable substitut des solidarités organiques défaites). Il observe en revanche, de manière assez juste, que tantôt « la bourgeoisie se sent assez forte, assez audacieuse pour se passer, ou presque, de l'Etat ; il n'a plus qu'un rôle de police ; il monte la garde autour des "droits de l'homme et du citoyen" qui sont "la liberté, la sûreté, la propriété" ; il encadre la société civile, la société marchande d'une sorte de rempart protecteur ; mais là se borne son rôle » ; tantôt « elle peut, par lassitude, impuissance ou peur, se rejeter tout entière dans les bras de l'Etat ; aimant mieux *jouir* que *produire*, *consommer* que *créer*, son activité industrielle et commerciale se ralentit ; il lui faut la protection de l'Etat ; il lui faut des primes, des privilèges de toutes sortes, des faveurs ; alors l'étatisme se développe »[62]. Mais c'est pour confondre aussitôt l'individu et le citoyen, ce qui lui permet de réunir libéralisme et démocratie, qui ne sont pourtant pas la même chose, tant s'en faut, dans une même exécration : « L'Individu, ce qu'on appelle *le citoyen*, unité abstraite, qui, en s'additionnant à d'autres unités abstraites, forme ce que le droit politique bourgeois désigne comme étant la *volonté nationale* par le moyen du sacro-saint suffrage universel ». L'individualisme étant en même temps qualifié d'« anarchiste », cela rapproche Berth de l'Action française, au moins sur ce point.

De fait, Berth a souvent tendance à confondre la démocratie et le libéralisme – et de surcroît, s'il parle constamment de la première, il est peu prolixe sur le second. La démocratie, selon lui, « ne connaît que l'individu, l'individu abstrait, la monade individuelle ; la société démocratique n'est que la juxtaposition de ces unités individuelles abstraites que sont les citoyens ; et le suffrage universel n'est que le moyen d'en faire la sommation ». Cette critique du suffrage universel, redisons-le, diffère grandement de celle de la droite, qui n'y voit qu'un moyen de faire prévaloir l'opinion du plus grand nombre. Sans rejeter l'idée de souveraineté populaire qui est au fond de l'idéal démocratique, elle présente plutôt le suffrage comme une mystification, qui ne peut que frustrer le peuple de son pouvoir et décevoir ses aspirations, à la façon du slogan de Mai 68 : « Elections, piège à cons ! »

Nombre de syndicalistes révolutionnaires pensent que le prolétariat est appelé à remplacer la bourgeoisie lors de la « révolution sociale », tout comme la bourgeoisie a dans le passé remplacé la noblesse. Dans *Les derniers aspects du socialisme du socialisme*, Berth précisera que « rester sur le terrain professionnel ou économique, pour un syndicaliste révolutionnaire, ne veut pas dire donner au syndicat pour seul but et pour tout horizon la conquête d'améliorations matérielles compatibles avec l'ordre capitaliste ; cela veut dire essentiellement que les ouvriers, les producteurs, sans alliage de "marchands, d'intellectuels et de politiciens", alliage qu'un parti politique ne peut empêcher et qui est propice au rétablissement sournois de néfastes hiérarchies, se proposent, restant entre soi, de faire du syndicat, non seulement l'organe essentiel de la lutte des classes, mais le futur organe de la société productrice, celui dans lequel doivent se résorber tous les organes artificiels et superfétatoires de la centralisation étatique ; il ne s'agit pas de rétrograder jusqu'au particularisme corporatif de la société civile, telle qu'elle existait avant la création de l'Etat moderne, mais de transcender cet Etat moderne caractérisé par une sorte d'universalisme abstrait […] pour s'élever jusqu'à la cité socialiste, où le syndicat, universel concret, dirait Hegel, dépasse en les absorbant et le particularisme sensible de la société civile et l'universalisme abstrait de la cité politique ».

L'horizon qu'il entrevoit est bien entendu radieux : « Quand toute l'humanité sera insérée

dans le rythme de la production ; quand le travail souverain aura éliminé toutes les formes du parasitisme, *même ses formes les plus sacrées* ; quand, autrement dit, l'Action aura pris décidément l'emport sur la Contemplation, et que la Cité du travail aura remplacé l'ancienne Cité héroïque, que rien, jusqu'ici, n'avait encore remplacée – alors, comme dit Proudhon, la Beauté se révélera de nouveau aux hommes par *le nouvel Ascète*, que sera *le Travailleur social* »[63]. Ce « travailleur social » ne sera pas seulement le continuateur du héros et du saint, mais celui qui en fera la synthèse. On sent à nouveau l'influence de Hegel.

Au-delà du guesdisme et de l'anarchisme

Edouard Berth publie *Les nouveaux aspects du socialisme* en 1908, l'année même où Georges Sorel fait paraître trois de ses principaux livres, les *Réflexions sur la violence*, *La décomposition du marxisme* et *Les illusions du progrès*, l'année aussi qui voit la création de *L'Action française* quotidienne et la publication par Georges Valois, dans la *Revue critique des idées et des livres*, de son enquête sur la monarchie et la classe ouvrière. Dans cet ouvrage, où il cherche à définir ce qui fait l'originalité du syndicalisme révolutionnaire, Berth veut d'abord montrer en quoi celui-ci se distingue à la fois du guesdisme et de l'anarchisme. L'« oscillation » qu'il croit déceler dans la pensée libérale et la société bourgeoise entre l'étatisme « napoléonien » et l'individualisme, il pense en effet la retrouver dans le socialisme. Le guesdisme et à ses yeux le modèle même du socialisme étatiste que condamnait déjà Proudhon, tandis que l'anarchisme incarne le « socialisme individualiste ». Tout l'objet des *Nouveaux aspects du socialisme* est donc de faire apparaître ce qui sépare le syndicalisme révolutionnaire de ces deux courants appareemment opposés : l'anarchisme et le « socialisme d'Etat »[64].

A l'origine, dit Berth, le guesdisme fut une « intuition très forte », mais du fait de son étatisme – attribué par Sorel à une mauvaise lecture de Marx – il a vite pris la forme d'un « napoléonisme ouvrier ». Berth définit le bonapartisme comme un « régime essentiellement bourgeois, mélange de contre-révolution et de révolution, parfaitement adapté au génie politique de notre bourgeoisie française »[65]. Napoléon est à ses yeux d'abord celui qui a conquis « l'Europe au Code civil bourgeois et à la raison bourgeoise », et c'est pourquoi « le *bonapartisme* restera la religion politique de la bourgeoisie française, celle à laquelle elle revient toujours avec une prédilection marquée »[66]. Tenant d'un « étatisme absolu », le guesdisme est également dénoncé comme un mouvement qui croit à la supériorité du parti sur le syndicat, et enfin, de ce fait même, comme un mouvement *politique*. Berth le définit comme un « mouvement ouvrier conçu sur le modèle traditionnel d'un mouvement politique de parti », qui cherche à « donner à l'Etat politique moderne un contenu ouvrier »[67]. Le guesdisme veut conquérir l'Etat moderne, unifié et centralisé, tout en restant dans une perspective unitaire et dictatoriale. Héritier des révolutionnaires de 1793, acquis à l'idée de nation une et indivisible, et donc allergique à toute forme de particularisme, « il n'a jamais pu voir dans le syndicat autre chose qu'une sorte de retour au particularisme corporatif de l'Ancien Régime »[68]. C'est la raison pour laquelle il attribue au syndicalisme une place seconde, accessoire, en tout cas subordonnée. « Ce dédain, assure Berth, procède d'un amour extraordinaire pour l'unité, la centralisation et l'ordre »[69]. Le Parti ouvrier français (POF) de Jules Guesde conçoit la nation comme une caserne.

Berth critique le guesdisme tout en se réclamant lui-même de Marx, ce qui ne va pas de

soi, puisque les guesdistes se présentent comme les marxistes français. Il lui faut donc opposer aux partisans de Guesde une autre interprétation de Marx, qui est précisément celle de Sorel. Le marxisme officiel a par ailleurs souvent dénoncé le syndicalisme révolutionnaire comme un « anarcho-syndicalisme », dénonciation qui se rattache bien entendu à la critique de Proudhon développée par Marx dans sa *Misère de la philosophie*. Or, il est certain que le syndicalisme révolutionnaire a des racines libertaires, qui ne viennent d'ailleurs pas toutes de Proudhon. Berth reconnaît lui-même qu'il « est né de l'irruption des anarchistes dans les syndicats, où ils ont apporté leur goût très vif pour la liberté et leur horreur pour toute étatisation »[70]. Il n'est pourtant pas le dernier à dénoncer l'anarchisme, ou du moins cette variété d'anarchisme, bien étrangère à la pensée de Proudhon, qui lui paraît relever de l'individualisme romantique.

Ce que Berth reproche aux anarchistes, c'est précisément, à l'instar de l'individualisme libéral, de ne pas reconnaître que l'homme est un être social. Le point de départ de tout anarchisme, écrit-il, « c'est l'individu, le moi, considéré comme un simple, un absolu, une sorte de monade, qui, comme celle de Leibnitz, n'a ni portes ni fenêtres sur le dehors, et qui est, par suite, incommensurable et insociable par sa nature même »[71]. Pour la « métaphysique anarchiste », ajoute-t-il, « la société n'a pas d'existence propre, et n'apparaît jamais que sous l'aspect d'une limitation, d'une compression arbitraire et oppressive de l'indépendance individuelle. Elle est une métaphysique monadologique ou atomistique – c'est tout un – pour qui la société n'est jamais qu'une juxtaposition, une addition d'unités individuelles : ce qui est réel à ses yeux, c'est l'individu ; le reste n'est que fantôme, chimère, abstraction. L'anarchisme fait de l'individu *un absolu*, incapable, à ce titre, d'entrer dans aucune combinaison sociale sans s'y sentir arbitrairement comprimé, étouffé […] Mais le socialisme a une tout autre conception, et pour lui, précisément, société ne signifie pas juxtaposition, addition arbitraire d'individus, qui seraient tous des absolus et n'entreraient dans un système donné qu'en se limitant et se diminuant les uns les autres, mais, au contraire, coopération où les efforts se multiplient les uns les autres, de telle sorte que, pour l'individu, il n'y a pas perte, mais gain, à en faire partie, *solitude* signifiant impuissance, misère, incapacité, et *association* signifiant puissance, richesse, capacité centuplée ; en un mot, pour le socialisme, la société est la vraie réalité, et l'individu n'en est pour ainsi dire qu'une abstraction, c'est-à-dire *une partie* ; *l'être social* a une réalité dont l'individu n'est qu'un aspect, un phénomène »[72].

Individualiste, l'anarchisme est hostile à toute autorité, à toute hiérarchie, à toute discipline, et par suite, selon Berth, à toute civilisation. Les anarchistes, dit-il, conçoivent l'atelier de l'avenir comme une sorte d'« abbaye de Thélème ». Ils nient le caractère social de la liberté, et c'est par là qu'ils se révèlent comme les tenants d'un « bourgeoisisme exaspéré ». « On peut scruter la pensée de tous les écrivains à tendances anarchistes, assure-t-il : on retrouvera cette même haine de la civilisation, entendue comme régime de contrainte, comme discipline, venant *forcer* l'homme à travailler, à suivre une autre pente que celle de la nature »[73].

L'anarchisme, c'est donc « la protestation, toute négative, paresseuse et abstraite, de l'individu contre cette exagération étatiste – de l'individu idyllique ou cynique, éternel rêveur d'un *état de nature*, âme faible ou violente, pour qui la civilisation ne peut signifier que contrainte, esclavage et oppression ». L'anarchisme qui, dit-il, a toujours voulu « faire des syndicats une sorte de clubs de métaphysique anti-autoritaire »[74], a donc à ses yeux une

essence individualiste et romantique.

Proudhon a beau avoir été dans sa jeunesse un théoricien de l'anarchisme, c'est bien souvent en s'appuyant sur son œuvre que Berth, qui l'admire profondément, s'en prend aux milieux libertaires, chez lesquels la référence du moment est plutôt Bakounine. Il écrit d'ailleurs qu'« il y a beaucoup de sortes d'anarchismes, et de contenu psychologique et sociologique bien différent ». De même qu'il se réclame de Marx contre les guesdistes, ce qui l'oblige à leur opposer une autre interprétation de la pensée marxiste, il se réclame donc de Proudhon contre les anarchistes – du socialisme libertaire de Proudhon contre l'individualisme libertaire de Stirner. C'est que Proudhon n'a jamais été individualiste. Pour lui, rappelle Berth, « l'être, c'est le groupe », c'est-à-dire l'être social – « le groupe, non la foule ou le troupeau, le tas grégaire », prend-t-il garde d'ajouter.

Le syndicalisme révolutionnaire, étant une philosophie de producteurs, conçoit certes la société sur le plan d'un « atelier sans maîtres » et vise par conséquent à faire disparaître l'Etat, « qui représente par excellence la société non productrice, la société parasitaire ». Mais en même temps, le syndicalisme révolutionnaire affirme que « la société est la vraie réalité, dont l'individu n'est qu'une abstraction ». En outre, il « reconnaît profondément que la civilisation a débuté et a dû débuter par la contrainte, que cette contrainte fut salutaire, bienfaisante et créatrice, et que si l'on peut espérer un régime de liberté sans tutelle patronale, comme sans tutelle étatique, c'est encore grâce à ce régime de contrainte lui-même qui a discipliné l'humanité et l'a rendue peu à peu capable de s'élever au travail libre et volontaire »[75]. Et d'ajouter que « la *maîtrise syndicale* qui remplacera *la maîtrise patronale* sera sans doute, et plus légitimement, aussi rude, aussi sévère, aussi impitoyable pour l'indiscipliné, le paresseux, le réfractaire, qu'a pu l'être le capitalisme lui-même »[76] ! C'est cette dialectique de l'émancipation et de la « contrainte » qui fait l'originalité du syndicalisme révolutionnaire.

Cette thèse est exactement celle qu'a soutenue Georges Valois, deux ans plus tôt, dans *L'homme qui vient*[77]. La « civilisation » y est posée comme antagoniste de la nature humaine. A Rousseau comme aux anarchistes, Berth n'oppose pas l'argument que la nature humaine est autre chose que ce qu'ils en disent, mais au contraire que c'est en contradiction avec la nature humaine telle qu'ils la décrivent, et telle qu'elle est sans doute, que la civilisation s'est constituée. Rien ne leur est donc plus étranger que l'idée d'une culture qui prolongerait la nature sous d'autres formes, mais sans solution de continuité. Berth n'est pas loin de penser, comme Valois, que l'autorité nécessaire à l'organisation du travail est ce qui permet à l'homme de sortir de la médiocrité de son état de nature en se dotant d'une civilisation qui implique elle-même d'aller, sous la contrainte, à l'encontre de nos penchants naturels[78]. C'est par là, souligne-t-il, que le syndicalisme ne saurait s'apparenter à l'anarchisme.

Dans les *Les nouveaux aspects du socialisme*, comme d'ailleurs dans *Les méfaits des intellectuels*, Berth présente donc le syndicalisme révolutionnaire comme une « troisième voie » (même s'il n'emploie jamais explicitement cette expression). Il critique le « marxisme orthodoxe » et toute forme de socialisme strictement étatique, en même temps qu'il dénonce l'anarchisme comme une doctrine fondamentalement individualiste. Dans ces deux idéologies concurrentes – le guesdisme et sa conception autoritaire de la société, l'anarchisme et son hostilité à toute discipline –, il ne voit que des « frères ennemis ». Le « marxisme orthodoxe » veut « la simple transplantation mécanique des travailleurs de l'atelier capitaliste dans l'atelier étatique ». L'anarchisme, lui, a le mérite de rejeter l'étatisme, mais c'est au nom d'une

conception dévoyée de la liberté, conçue comme affranchissement de n'importe quelle contrainte[79]. En fin de compte, ajoute-t-il, tous deux sont héritiers « d'une psychologie sociale au fond identique, et dont le trait dominant est une foi excessive dans le rationalisme et la science »[80]. Contre Renan et Auguste Comte, mais conformément à la pensée de Bergson, Berth dénonce la « religion de la science » – on dirait aujourd'hui le scientisme –, qui tend à emprisonner toute la complexité du réel « dans l'unité de ses formules abstraites et simples »[81]. Un thème sur lequel il reviendra souvent. En dernière analyse, guesdisme et anarchisme se rattachent donc, à leur corps défendant, à l'idéologie bourgeoise. « Le syndicalisme révolutionnaire, écrit Berth, est la rupture radicale avec toute l'idéologie bourgeoise, dont le guesdisme et l'anarchisme, également férus de scientisme, n'ont été, en définitive, qu'une dernière forme projetée sur le terrain ouvrier »[82].

On ne s'est pas assez avisé que la formule de la Charte d'Amiens dénonçant « les partis et les sectes » rejoint assez directement la critique de Berth : le guesdisme comme incarnant le « socialisme de parti », et l'anarchisme, assimilé au « socialisme de secte ». Berth, lui, en est bien conscient. « On pourrait dire, écrit-il, qu'à Amiens *la classe ouvrière* s'est clairement distinguée du Parti et de la Secte […] *Ni parti ni secte, mais mouvement ouvrier de classe*, voilà donc ce qu'est apparu le syndicalisme révolutionnaire au congrès d'Amiens »[83]. Mais il ajoute aussi qu'au congrès de 1906, le syndicalisme a clairement indiqué « qu'il prétendait ne faire *aucune politique* et rester sur son terrain propre. Le mouvement ouvrier a ainsi affirmé hautement son indépendance et son entière autonomie »[84].

On a déjà souligné les équivoques qui s'attachent à cette prétention de « ne faire aucune politique », qui nous paraît le point le plus faible du syndicalisme révolutionnaire. Berth la justifie par des considérations d'allure incontestablement économistes. Le guesdisme ne veut voir que le citoyen, l'anarchisme ne veut voir que l'homme en soi, le syndicalisme révolutionnaire veut d'abord voir le producteur. Guesdistes et anarchistes posent que la dimension essentielle de l'être humain est extérieure au travail, le syndicalisme révolutionnaire, « au contraire, prend l'ouvrier dans l'atelier ; ce n'est plus le citoyen, ce n'est pas l'homme abstrait qu'il envisage en lui, c'est le producteur ». Non seulement, pour le syndicalisme révolutionnaire, la société n'est pas « une addition abstraite d'administrés dont la liberté, illimitée en théorie, est pratiquement réduite à zéro, ni une "fraternité débordante" d'individus, tout aussi abstraits, abandonnés à la fantaisie de leurs caprices dans quelque utopique abbaye de Thélème »[85], mais l'homme est pour lui d'abord un producteur et un « travailleur social », qui fait « de l'atelier le centre et l'âme de la Cité »[86]. Telle est la lecture de Karl Marx (et de Hegel) faite par Sorel et par Berth. « Marx, écrit Berth, sait à la fois dépasser et la *particularité* sensible et l'*universel abstrait* pour trouver l'*universel concret* : et cet universel concret, c'est précisément la vie syndicale »[87].

Dans le capitalisme, se réclamant là encore de Sorel, Berth fait porter sa critique sur l'échange, non sur la production. Le productivisme ne lui fait donc pas peur. Il ne conteste pas, bien au contraire, le principe industriel. Ce qu'il dénonce, c'est l'élément financier, « usuraire » et « parasitique » du capitalisme, comme si celui-ci pouvait être radicalement disjoint de l'élément industriel. Le socialisme est pour lui une « civilisation de producteurs, où le producteur, et non plus le financier, sera le roi »[88]. En 1927, il ira même jusqu'à écrire : « On dira ce qu'on voudra de la civilisation bourgeoise, mais elle gardera un mérite historique indéniable et éclatant : ce sera d'avoir promu, d'une manière grandiose et prodigieuse, le développement des forces productives et d'avoir, par là, enveloppé l'humanité instinctive

d'un *milieu artificiel*, qui l'a détachée, définitivement, des formations proprement naturelles »[89]. Cet éloge de la production capitaliste s'inspire à certains égards de ce que dit Marx (sans capitalisme, pas de socialisme possible ; sans bourgeoisie, pas de prolétariat), mais il va plus loin. Son idée est au fond que « le capitalisme crée *la matière* d'un monde nouveau, mais il n'en crée que la matière »[90]. Il revient au prolétariat d'insuffler à cette matière un nouvel esprit. C'est en ce sens que « le capitalisme, comme la guerre, a été un grand instituteur pour l'humanité »[91]. Proudhon ne disait-il pas déjà que « les enfantements de l'industrie sont les fêtes de l'humanité » ?

Il arrivera néanmoins à Berth de noter que « la machine semble de plus en plus chasser l'ouvrier du processus même de la production et le supplanter, purement et simplement »[92]. Mais ce sera pour ajouter aussitôt que « les prolétaires ont compris qu'il était parfaitement inutile de s'opposer à un progrès machinal inéluctable et qu'il y avait en lui, au contraire, le gage de leur libération »[93]. L'idée à laquelle il tient est que « la "marche au socialisme" est assurée par la prédominance croissante du capitalisme industriel sur le capitalisme commercial, usuraire et financier », en sorte que « tout recul du capitalisme industriel est, *ipso facto*, un recul du socialisme »[94]. Il croit d'ailleurs qu'« il y a, au sein du capitalisme, une évolution qui le fait passer de la forme usuraire ou commerciale à la forme industrielle et qui tend à dégager sans cesse davantage la production de tout ce qui l'entrave, l'alourdit ou la grève »[95]. Cette opposition entre capitalisme industriel et capitalisme commercial et financier est en fait chez lui une extrapolation de celle qu'il pose entre la production (bonne) et l'échange (mauvais), sans jamais se demander dans quelle mesure il est possible de les séparer l'un de l'autre.

Ce qui le fascine dans le capitalisme, c'est la fièvre qui le meut : « Toujours le capitaliste, invente, cherche du nouveau, bouleverse ce qui est »[96]. Ici, bien entendu, il n'a pas de mal à rappeler que Marx « aimait à opposer le caractère révolutionnaire de l'époque moderne au caractère conservateur de toute l'économie précapitaliste ». Mais, redisons-le, il va plus loin. Il ne se contente pas d'affirmer que le capitalisme correspond à un stade nécessaire de la transition vers le socialisme, ou que l'ère industrielle a eu le mérite de mettre un terme au féodalisme. Il pose que le syndicalisme révolutionnaire est l'« héritier direct », l'« héritier hardi autant que fidèle », de ce capitalisme industriel qu'il oppose sans cesse au capitalisme financier et marchand. Reprochant aux guesdistes de vouloir s'emparer de l'Etat au lieu de le supprimer, il adopte lui-même une position assez comparable vis-à-vis du capitalisme. Le syndicalisme révolutionnaire, selon lui, consiste à permettre à la classe ouvrière de reprendre à son compte « le même esprit de progrès, la même volonté d'aller de l'avant, toujours, sans trêve ni repos »[97], c'est-à-dire de conserver – certes dans une perspective d'autonomie, et non plus d'hétéronomie – l'esprit et la finalité du capitalisme industriel, l'esprit des « capitaines d'industrie » qu'il qualifie de « héros de l'industrie moderne ». Le syndicalisme, écrit-il, prétend recueillir l'héritage du capitalisme et « continuer, que dis-je, développer, porter à son haut point d'exaltation cet essor prodigieux des forces productives, dont le capitalisme a été l'initiateur ». Le syndicalisme, va-t-il jusqu'à affirmer, « c'est l'atelier capitaliste, mais débarrassé du capitaliste ». Et d'ajouter que c'est aussi « le politique résorbé enfin par l'économique » !

Ce point de vue surprenant s'explique par la conviction que « la réalisation du socialisme est subordonnée au développement maximum des forces productives ». Berth est attaché à la production. Dès lors, il ne fait pas grief au capitalisme de l'être aussi. Il affirme que le

syndicalisme se veut tout aussi producteur que le capitalisme – il le définit comme une « philosophie de producteurs » –, mais qu'il n'a pas pour but d'ordonner la production à la recherche du profit. Bien entendu, on se demande comment il serait possible d'« hériter » du capitalisme tout en se débarrassant de la notion de profit, qui en constitue le moteur. Berth dit encore que le prolétariat est « le fils authentique du capitalisme, son héritier présomptif [...] Il n'ira donc pas compromettre la gestion de son père ; il le laissera, au contraire, gérer en toute liberté et selon ses principes ; et s'il exige à sa collaboration un salaire toujours plus élevé, c'est qu'il ne veut pas le laisser s'encroûter dans la routine : il faut qu'il aille toujours de l'avant [...] Quand il sera maître de l'héritage, il organisera la production sur un autre plan, mais, en attendant, il respecte la création paternelle »[98].

Mais comment va-t-on passer de l'atelier capitaliste à l'atelier socialiste ? Berth ne répond pas vraiment à la question. Ou plutôt il ne répond qu'en alléguant la nécessité historique, en l'occurrence cette évolution « naturelle » du système capitaliste, qui serait voué à « passer de sa forme toute commerciale et usuraire à des formes de plus en plus industrielles »[99]. « Le syndicalisme, écrit-il, n'est que *le passage à la limite* de cette évolution ; cet atelier sans maîtres, il ne le crée pas de toutes pièces, il ne fait presque que le recueillir des mains mêmes du capitalisme : au *processus fatal* de l'évolution économique capitaliste, il ajoute seulement un *processus volontaire*, par lequel les travailleurs se préparent à recueillir cette succession »[100]. Cette « fatalité » n'existe évidemment que dans son esprit. A bien des égards, l'évolution se déroulera même en sens inverse, le capitalisme spéculatif et les marchés financiers prenant de plus en plus le pas sur le capitalisme industriel et la production réelle. Ajoutons à cela qu'on ne voit pas pourquoi le « capitalisme industriel » serait moins tenté que le capitalisme « commercial » d'exploiter les travailleurs.

On retrouve les mêmes ambiguïtés à propos du travail. Il n'y a évidemment pas la moindre critique de l'idéologie du travail chez Edouard Berth, qui ne perçoit à aucun moment qu'elle est un phénomène moderne. La notion de travail est valorisée dans la mesure même où le travail conditionne la production, l'objectif final étant d'instituer « le groupement libre et égalitaire des ouvriers possesseurs de leurs instruments de travail et maîtres de leur force collective qui jusqu'ici s'est aliénée entre les mains du Capital et de l'Etat »[101]. L'*homo sapiens*, comme chez Bergson, c'est d'abord l'*homo faber*. Le travail est la base et le « ciment » de la cité socialiste. Il est aussi la « grande matrice de la civilisation ». Sur ce point, Berth s'écarte quelque peu de son maître Sorel. « La représentation que Berth avait de la société, écrit Marco Gervasoni, était différente de celle qu'avait Sorel en ce qu'il identifiait l'individu au producteur. Le bourgeois devait disparaître, le citoyen aurait dû être substitué par un producteur qui, en tant que tel, aurait empêché la scission entre la communauté politique et la communauté de travail, en réunissant ainsi les deux figures, celle privée du bourgeois et celle publique du citoyen. La représentation que Sorel avait de la société comprenait au contraire un pluralisme des acteurs sociaux »[102]. Nous reviendrons sur ce point.

Le point de vue de Berth se rapproche en revanche de celui du jeune Georges Valois qui, soulignant à quel point travailler n'est pas conforme au penchant naturel de l'homme, en tire aussitôt argument, non pas contre le travail, mais en faveur de l'autorité qui oblige à ce travail : « Si la domination de l'homme au fouet doit être éternelle, c'est que la contrainte sera éternellement nécessaire pour que l'homme travaille. Car le travail ne sera jamais un plaisir »[103]. Cependant, chez Berth, le travail n'est jamais vu comme aliénant. Pour autant qu'il échappe à l'emprise du profit capitaliste, il est intrinsèquement libérateur. Berth ne

partage donc nullement l'idée qu'il faut accélérer la tendance séculaire à la diminution du temps de travail. S'appuyant sur Proudhon, qui voyait dans la loi de l'« aggravation » du travail une « garantie pour la civilisation » – idée que soutient également Valois –, il dira au contraire, en 1922, que nous sommes condamnés à « travailler sans cesse davantage ». Le machinisme n'est pas non plus mis en question : le thème de l'aliénation de l'homme par la machine (ou la technique) est totalement étranger à Edouard Berth.

Avec trente ans d'avance, Berth anticipe assez largement sur certaines vues exposées par Ernst Jünger dans *Le Travailleur*. Chez lui aussi, le notion de travail déborde largement la sphère économique ; elle caractérise un mouvement général des choses, censé voir dépérir les valeurs bourgeoises et consacrer l'avènement d'un Type nouveau. Berth entend en effet fonder une « civilisation de producteurs », qu'il définit comme une « civilisation qui reposera sur le travail, et dont la morale, l'esthétique et la philosophie seront des *dérivés* du travail », une civilisation où tout un chacun mènera une vie « industrieuse, artiste et chaste » : « Cette civilisation est-elle possible ? Y a-t-il dans le travail de quoi fonder une morale, une esthétique, une métaphysique nouvelles et profondément originales ? Voilà la question essentielle ».

Le reproche qu'on peut adresser à cette façon de voir, outre ses penchants parfois excessivement moralistes, c'est qu'elle se situe dans une perspective indéniablement productiviste. Les « travailleurs » sont identifiés, sans plus, aux « producteurs », sans que la finalité même de la production soit jamais vraiment examinée. La notion de « société civile » intervient aussi, sans qu'on sache très bien le sens qui lui est donné, faute d'une claire distinction entre la sphère publique et la sphère privée. En 1913, par exemple, Berth résume l'objectif du mouvement syndical en ces termes : « Résorption de l'Etat par les syndicats, c'est-à-dire résorption du politique par l'économique, disparition de l'Etat au sein de la société civile ». Il semble s'en déduire que les syndicats représentent la « société civile ». L'accent mis sur les « producteurs » n'est pas moins équivoque. Il donne à penser que la notion antagonique est celle d'« improductifs ». De fait, une telle opposition est sous-jacente à l'opposition entre capitalisme industriel et capitalisme financier. L'« improductif » est alors plus ou moins assimilé à un parasite. Mais on ne saurait oublier ce qu'a de bourgeois pareil argument : à la veille de la Révolution, c'est précisément l'« improductivité » des aristocrates, considérés comme des parasites, que dénonçait la bourgeoisie industrieuse.

C'est précisément en constatant ces équivoques que Daniel Halévy publie, en 1909, une longue recension critique des *Nouveaux aspects du socialisme*[104]. Halévy conteste d'abord l'opposition radicale établie par Berth entre le syndicalisme révolutionnaire, d'une part, le syndicalisme étatiste et l'anarchisme de l'autre. L'idée d'un « atelier sans maître », fonctionnant en pure autogestion, lui paraît utopique. La classe ouvrière, dans son ensemble, ne lui semble nullement se radicaliser dans le sens d'une coupure irréversible avec le reste de la société, mais au contraire évoluer vers sa progressive intégration aux classes moyennes, les ouvriers tendant ainsi à « se ranger dans les cadres de la société qu'ils n'ont pu détruire ». Halévy fait également remarquer, assez finement, que, pour ce qui est de la « morale des producteurs » dont Berth s'applique à faire l'éloge, les ouvriers – surtout depuis la disparition du « vieux patriotisme de métier » – ont surtout tendance à vouloir travailler moins que par le passé et que, du fait de l'évolution du capitalisme, l'« amour fanatique du travail et de la production » ne se rencontre plus guère que chez les chefs d'industrie, les ingénieurs et les techniciens. Tout aussi finement, il se demande si l'industrialisme de Berth ne risque pas

d'aboutir paradoxalement à un « hymne au triomphe du capitalisme », dans la mesure où celui-ci est le principal porteur du « fanatisme industriel » que Berth et ses amis prétendent lui opposer. Et Daniel Halévy de conclure que le rôle de la classe ouvrière consiste « à régler, non à hâter, le mouvement déjà trop intense et rapide peut-être, qui précipite parmi nous la production des richesses et le rythme entier de la vie matérielle ».

Berth a répondu à Daniel Halévy dans une longue lettre, datée du 23 novembre 1909, dont le texte a été publié récemment[105]. Ainsi que le remarque très justement Michel Prat dans sa présentation de ce document, ce qui frappe dans cette lettre, dont certains éléments ont été repris dans l'édition de 1923 des *Les nouveaux aspects du socialisme du socialisme*, « c'est qu'en dépit de sa longueur celle-ci n'aborde pas vraiment le fond de la critique d'Halévy […] [Berth] concède certes que la situation présente du mouvement ouvrier semble donner raison à l'analyse d'Halévy, mais il réaffirme son espoir dans une "renaissance révolutionnaire", tout en avouant que sa "*foi syndicaliste* a été singulièrement ébranlée ces derniers temps" »[106].

Berth conteste d'abord que son exaltation des producteurs et de la production puisse être comparée à l'« enthousiasme tout américain pour une civilisation toute industrielle » : « Vous me prêtez, il me semble, un idéal un peu trop… américain ! Si j'exalte, avec le syndicalisme, la production, si je pense que le but du mouvement syndicaliste est de recueillir la succession du capitalisme en gardant, en développant encore son esprit de haute et hardie production – ce n'est nullement à dire que je conçoive la production et le régime syndicaliste de la production sur le patron des grands trusts américains […] Sorel n'a-t-il pas démontré que ces trusts ne sont pas vraiment du capitalisme industriel, mais plutôt relèvent du capitalisme commercial, usuraire et spéculateur ? […] Nous n'avons nulle sympathie pour les Yankees, dont nous considérons la grande république démocratique et le grand capitalisme comme étalant, précisément, et faisant éclater, sur une grande échelle, et les vices de la démocratie et ceux du mercantilisme ». Il reconnaît, certes, que la classe ouvrière n'évolue pas dans le sens qu'il escomptait. « Mais à qui surtout la faute ? N'est-ce pas précisément à cette pseudo-éducation démocratique (éducation foncièrement bourgeoise, qui débauche l'homme de métier, pour lui faire rêver je ne sais quelle existence de bourgeois cultivé et retiré des affaires) qu'il faut en attribuer la principale responsabilité ? » Et de réaffirmer sa foi en une économie débarrassée « de tous les parasites de l'échange » et en un retour à l'ouvriérisme vieux style : « Ce qu'il faut à la culture, ce sont des esprits originaux et producteurs, comme ce qu'il faut à la production, ce sont de bons ouvriers – ou mieux, en tout domaine, ce qu'il faut, ce sont, dans le sens plein du mot, de *bons producteurs*, qui aient la religion, le culte et la piété de leur métier, ce beau nom, comme dit Péguy ».

On l'a vu, c'est au nom de l'autonomie du secteur de la production, et non du primat du politique, que les syndicalistes révolutionnaires dénoncent la façon dont l'Etat s'est progressivement transformé en un appareil de gestion de l'économie et d'intervention administrative. Le grand risque, en voulant se situer sur un terrain exclusivement économique, et en adoptant une position délibérément antipolitique, est évidemment de retomber, soit dans une forme ou une autre de corporatisme, soit de s'orienter vers une sorte de saint-simonisme (l'administration des choses substituée au gouvernement des hommes), dont il faut bien reconnaître que la « philosophie des producteurs » dont se réclame Edouard Berth n'est pas toujours éloignée. L'erreur à l'origine de cette façon de voir est sans doute à rechercher dans le postulat initial d'une opposition mal posée entre la « politique » et l'« économie » qui, confondant d'un côté *politique* et *démocratie*, et de l'autre *démocratie libérale* et *démocratie*

tout court, a conduit les syndicalistes révolutionnaires à vouloir camper sur le seul terrain de l'économie, sans réaliser que leur combat était en fait un combat éminemment politique, et que l'économie était au contraire la sphère qu'a toujours privilégiée le monde libéral bourgeois, en sorte que son autonomisation et sa suprématie, poursuivant et consacrant la montée historique de la classe bourgeoise (au détriment de l'aristocratie et du peuple), ne pouvait en dernière analyse que servir les intérêts de la bourgeoisie et aboutir à des résultats opposés à ceux que le socialisme espérait obtenir. Se tenir à l'écart de la politique, c'est toujours s'en tenir au plan politique à une *neutralité*. Mais de qui cette neutralité fait-elle le jeu ?

Il est vrai que Sorel se disait, lui aussi, révulsé à l'idée que les syndicats soient menés « par des gens qui apportent dans le prolétariat les mœurs de la politique »[107]. Berth écrit, dans le même esprit, que « le social est l'inverse du politique ou du gouvernemental » – comme s'il ne pouvait pas y avoir de politique anti-étatique ou antigouvernementale. Quel sens peut avoir cette condamnation du politique de la part de théoriciens qui, de toute évidence, ne cessent de recourir eux-mêmes à des arguments politiques, de prendre eux-mêmes des positions politiques ? Certes, en référence à l'histoire du mouvement ouvrier, on comprend bien que la « politique » est prise ici comme synonyme du jeu des partis, tout comme la « démocratie » est assimilée d'emblée à la démocratie parlementaire et libérale. Mais c'est précisément cette assimilation qui engendre l'équivoque. Et quand Berth affirme que la démocratie n'est que « l'idée de l'Etat portée à son plus haut degré d'extension et d'expansion », il ne fait que renforcer l'équivoque[108]. Cette opposition entre l'économie et la politique, chez des hommes qui se réclament aussi de Marx, pose en outre un problème évident. Karl Marx, même s'il donne aux facteurs économiques un rôle essentiel dans sa doctrine, n'en souligne pas moins que seule l'action *politique* permettra aux travailleurs d'échapper à l'aliénation du capital. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il a appelé à fonder un parti (communiste) et non un syndicat, ce que les guesdistes n'ont pas manqué d'opposer à Sorel.

C'est seulement au début des années 1920 que Berth, à la lumière de l'expérience russe, réalisera que cet idéal purement « économique » risque fort d'aiguiller le syndicalisme sur la voie du corporatisme ou, pis encore, de la neutralité politique. « Tous nos bons *réactionnaires*, finira-t-il par observer, voudraient bien, naturellement, que les ouvriers bornassent leurs vues à un horizon tout professionnel, par horreur des politiciens ; ils savent exploiter le profond discrédit où sont tombés ces personnages, pour ramener l'ouvrier à une *sagesse* toute corporative, qui faciliterait grandement la paix sociale »[109].

Vers une Révolution conservatrice

A la même époque où il fait paraîttre *Les nouveaux aspects du socialisme*, Edouard Berth publie dans la *Revue critique des idées et des livres*, entre le 15 juillet 1907 et le 15 mars 1908 – outre de nombreuses notes de lecture sur les revues socialistes allemandes –, une importante série d'articles intitulée « Marchands, intellectuels et politiciens ». C'est là l'un des grands thèmes qu'il développera dans *Les méfaits des intellectuels*. On pourrait même dire qu'à partir de cette date, toute son œuvre va être portée par la vindicte qui l'oppose à la « triple coalition des marchands, des intellectuels et des politiciens ».

Cette vindicte s'enracine dans un antibourgeoisisme radical. Berth réalise très bien que « la

classe qui, historiquement, a créé l'Etat moderne, c'est la bourgeoisie »[110]. Tout comme Sorel, il rejette les « illusions du progrès », qualifiant d'« ultra-périmée » la croyance bourgeoise en une « marche automatique de l'humanité vers un Progrès unilinéaire, indéfini et constant en soi »[111]. Mais la bourgeoisie possède selon lui deux visages : d'un côté, le matérialisme pratique des marchands et, de l'autre, l'idéalisme politique des intellectuels – « les premiers érigeant l'Etat à la hauteur d'une Idée, d'un concept, d'une entité métaphysique, les seconds en faisant l'instrument de leurs intérêts matériels »[112]. « L'œuvre de la bourgeoisie, dira-t-il encore par la suite, dont les éléments fondamentaux sont constitués par ce que j'ai appelé les *marchands*, les *intellectuels* et les *politiciens* – l'échange, le concept et l'Etat – est une œuvre essentiellement rationnelle, juridique et abstraite ; à la foi, elle substitue la raison ; à l'Eglise, l'Etat ; à la soumission hiérarchique, qui lie le vassal au suzerain, le paysan au seigneur, la liberté des relations commerciales sur un marché où il n'y a plus que des atomes libre-échangistes […] L'échange, le commerce – voilà l'âme de la civilisation bourgeoise ; et une civilisation qui repose sur l'échange ne peut être qu'amphibie ; la bourgeoisie est essentiellement une classe-crible, une classe d'intermédiaires, et qui, par conséquent, est incapable *d'une unité interne organique* […] *Civilisation urbaine*, la civilisation bourgeoise est une civilisation où tout devient abstrait et conceptuel, à tendance cosmopolite (Etat abstrait, droit abstrait, morale abstraite, *le mythe meurt*, dit Nietzsche) »[113].

Ce dernier passage est particulièrement intéressant, dans la mesure où il mêle des arguments qui, historiquement, ont été alternativement (voire simultanément) avancés par la droite comme par la gauche. Le disciple de Marx s'y révèle un adversaire implacable de l'échange et du commerce, de l'intellectualisme, de l'idéologie du progrès et du « cosmopolitisme » – c'est-à-dire de la philosophie des Lumières. Dénonçant les « parasites » que sont les *intermédiaires*, il met en accusation les valeurs marchandes, ainsi qu'il le fera dans les *Cahiers du Cercle Proudhon* : « La transaction est, naturellement, la loi essentielle d'un monde marchand : sur un marché, tout peut et doit se marchander »[114].

L'intellectuel est évidemment, pour Edouard Berth, l'antithèse du producteur, le non-producteur par excellence et, à ce titre, un parasite. Il est même le « parasitisme incarné » – un « éternel entretenu », un « éternel inutile ». Pour se faire mieux comprendre, Berth le redéfinit comme l'« homme théorique », dont il trouve chez Socrate le « prototype et ancêtre originel ». Alors que le producteur est « l'homme en qui la théorie n'est plus que la systématisation de la pratique », c'est-à-dire l'homme des réalités concrètes, l'homme théorique est l'homme qui manie des concepts sans se soucier de leur rapport avec le réel, un « assembleur de fiches », un « beau discoureur ». Les intellectuels sont des « boursicotiers sur la foire aux Idées », des spéculateurs qui échangent leurs concepts comme les bourgeois échangent leurs actions. N'éprouvant pour le peuple qu'un « mépris transcendantal », leur vocation est l'« exploitation de la politique ». Emporté par son élan, Berth veut même prouver que les intellectuels ne peuvent être que des étatistes et, inversement, que « la démocratie ne peut être qu'intellectualiste », ce qui n'est pas forcément évident. Il va jusqu'à dire que les intellectuels, ne s'intéressant qu'aux concepts statiques, détestent nécessairement le sensible, la chair, les réalités charnelles, le devenir, le mouvement. Pêle mêle, il dénonce la « Pédantocratie », le « Mandarinat des gens inaptes à la Guerre comme au Travail », le divorce de la théorie et de la pratique « sur lequel repose l'enseignement bourgeois étatiste moderne ». L'opposition de l'abstrait et du concret, vieux *topos* de la pensée droitière, lui sert de guide : « Nous avons aujourd'hui l'idée que si les abstractions sont une nécessité pour l'esprit, elles sont aussi une des grandes causes de nos erreurs et que *les aspects abstraits*

d'une notion en sont aussi les aspects faux ».

Berth agite aussi le spectre de la décadence. Mais, contrairement aux contre-révolutionnaires, il pense que c'est à la classe ouvrière qu'il revient de lutter contre elle, ce qu'elle est mieux placée pour faire que quiconque, *précisément parce qu'elle est une classe*. La décadence, selon Berth, se définit en effet par la montée de l'individualisme et de l'égoïsme bourgeois, assortie de l'installation de l'Etat-Providence : « C'est *une dissolution de l'idée sociale*, une retraite de chaque individu au fond de sa coquille, de ce qu'il appelle hypocritement sa liberté ; l'individu ne veut plus rien savoir ; il ignore et veut ignorer le social ; il ne connaît plus que son bon plaisir [...] Et ce qu'il y a de plus remarquable, mais aussi de plus logique et de plus naturel, c'est qu'il n'y a pas en même temps d'époques où l'on soit moins libre effectivement et où le despotisme collectif, sous la forme de l'Etat, se fasse sentir plus lourdement que dans ces époques de décadence, où toujours la liberté est invoquée avec ferveur »[115]. Or, la décadence, c'est aussi la montée de l'intellectualisme, le triomphe du rationalisme, la mort du mythe : « Tout devient abstrait, laïque, démocratique et obligatoire ».

Dans sa critique de l'intellectualisme, Berth s'appuie constamment sur Bergson, qui n'a lui-même cessé d'opposer l'intellect et l'intuition. A cette « courtisane-née » qu'est l'intelligence, il oppose lui aussi l'instinct, reprenant encore une fois un *topos* classique de la pensée irrationaliste. Alors que l'instinct est tourné vers la « vie », l'intelligence ne vaut que pour la « matière inerte ». Elle se caractérise par une incompréhension naturelle de tout ce qui est vital, de tout ce qui échappe à la réduction logique ou analytique – incompréhension de la vie et de l'histoire, qui sont aussi imprévisibles l'une que l'autre, mais aussi incompréhension de tout ce qui excède la réalité empirique, le sublime et le beau. « Nos intellectuels ne comprennent rien à l'Honneur, au Droit, au Sublime ; toutes ces notions ont un air mystique et irrationnel, qui dérange leur manie de tout ramener à des idées claires et distinctes »[116]. Travaillant à fonder une culture tout abstraite, détestant le conflit inhérent au réel, incapables de comprendre l'éthique de l'honneur et l'esprit guerrier, ils veulent « transformer le soldat en domestique, l'officier en pédagogue », méprisent les « idées de métier », rêvent d'« arbitrage obligatoire », veulent toujours faire prévaloir la raison.

L'intellectuel est pris ici comme figure symbolique de ce rationalisme du XVIIIe siècle dont l'influence sur le mouvement socialiste a été proprement désastreuse. C'est à cause de lui que la classe ouvrière « vit des ragots que lui passe la bourgeoisie voltairienne et libérale »[117]. A cause de lui aussi, que l'instruction obligatoire vise en priorité à faire « de l'ouvrier ou du paysan une manière de "petit-bourgeois" capable seulement de bien voter pour les seigneurs intellectuels de notre démocratie unitaire, centralisée et bourgeoise »[118]. Evoquant Renan, qu'il déclare « trop intelligent pour être un héros », Berth moquera plus tard le goût de « l'*intelligence pour l'intelligence*, corruption secrète comme l'art pour l'art ou l'amour pour l'amour : d'où la répulsion d'un Proudhon, âme et esprit tout romains, pour ce *femmelin*, dont les voluptés intellectuelles devaient lui paraître une manière de délectation érotique et de prostitution »[119].

Autant il exècre le XVIIIe siècle, celui de Voltaire, des Encyclopédistes et des auteurs libertins, autant Berth admire le « grand » XVIIe, celui de Pascal, qu'il oppose systématiquement à Descartes. Dans le chapitre final des *Méfaits des intellectuels*, se référant à Sorel, il proclame d'ailleurs hautement la « victoire » du premier sur le second, en y voyant

la victoire d'un « rationalisme vrai » sur un « rationalisme de salon et de boudoir ». Il entend par là que Pascal a recours à la raison tout en réalisant que l'homme est avant tout fait de passions (« les vrais moralistes ne sont pas ceux qui suppriment les passions ; ce sont ceux qui savent les utiliser, comme des forces, et les faire servir à la production d'un ordre supérieur »). Pascal sait, ajoute Berth en citant Proudhon, qu'« il y a une raison collective dont les démarches ne sont pas analogues à celles de notre raison individuelle », tandis que Descartes en tient pour un univers conceptuel unifié et purement géométrique, pour un rationalisme abstrait qui n'est qu'un intellectualisme. « Descartes, écrit Berth, c'est déjà, avant la lettre et avant le temps, un positiviste, un scientiste, un démocrate de la raison, pour qui le bon sens est chose commune et le progrès chose facile, unilinéaire, s'avançant sans à-coups sur la ligne monotone et plate d'un temps mathématique infini. Descartes, c'est donc, incontestablement, le Père du XVIII[e] siècle, l'ancêtre des Encyclopédistes ; tout le XVIII[e] siècle est *cartésien* dans les moelles […] Pour Descartes, la morale est chose quelconque, adventice, étrangère, pour ne pas dire encombrante […] Aucun sens, chez ce pré-positiviste, du tragique de la vie ; une *sécurité* toute rationaliste ; aucune vision des abîmes vertigineux entre lesquels s'avance, incertaine et troublée, la pensée humaine […] mais une *platitude* vraiment déjà toute moderne, cette familiarité de *parvenu* qu'est l'homme moderne, pour qui tout mystère est dévoilé et qui s'avance dans la vie avec l'assurance grossière et insolente d'un Gaudissart de province ».

Il ne fait pas de doute que l'anti-intellectualisme est l'un des facteurs qui a le plus rapproché Berth, d'abord de Georges Valois, puis de l'Action française. « Au Cercle Proudhon, dira-t-il dans *Les méfaits des intellectuels*, c'est-à-dire au confluent de ces deux mouvements nationalistes et syndicalistes, on a toute raison de s'attaquer à cette espèce de caste, les intellectuels qui, en possession de l'Etat, essaie d'imposer à la cité moderne cet idéal nauséabond, négation des antiques valeurs héroïques, religieuses, guerrières et nationales comme des modernes valeurs ouvrières, et qui s'intitule idéal humanitaire, pacifiste et rationaliste ».

Cette critique des intellectuels s'inscrit de toute évidence dans la ligne du traditionnel anti-intellectualisme droitier, qui a pris un nouvel essor en France avec l'affaire Dreyfus (où les « intellectuels » se sont en majorité rangés dans le camp dreyfusard), mais elle s'alimente aussi, voire surtout, de la non moins traditionnelle méfiance du monde ouvrier pour les beaux parleurs et les donneurs de leçons. On la retrouve d'ailleurs chez l'auteur des *Réflexions sur la violence*, notamment après sa rupture avec Lagardelle. C'est ainsi qu'en 1910, Georges Sorel publie dans *Il Divenire sociale* un article intitulé « Les intellectuels contre les ouvriers »[120]. Dans le post-scriptum de l'avant-propos de ses *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Sorel ira jusqu'à écrire que « le cri de : "Mort aux intellectuels" si souvent reproché aux *bolcheviks* finira peut-être par s'imposer aux travailleurs du monde entier »[121].

Bien entendu, Allen Douglas n'a pas tort de souligner qu'Edouard Berth, s'il pourfend avec vigueur les « méfaits des intellectuels », était lui-même un intellectuel des plus typiques[122]. Durant toute sa vie, il ne fut même exclusivement que cela ! Au sein du mouvement socialiste, tout comme Georges Sorel, il se borna à écrire et à théoriser, sans jamais vouloir jouer un rôle actif pour lequel il se savait peu fait. En Italie, le syndicalisme révolutionnaire a d'ailleurs été également représenté surtout par des intellectuels. Il ne faut donc pas se méprendre sur le sens de la dénonciation des intellectuels à laquelle ces intellectuels se livrent. S'ils s'en prennent à l'« homme théorique », qui veut à toute force

faire entrer le réel dans ses schémas abstraits, ils ne visent nullement les théoriciens qui cherchent à établir un va-et-vient permanent entre l'idée et les réalités concrètes, ou qui cherchent à formuler une doctrine partant du réel pour aller vers l'abstrait – non l'inverse –, c'est-à-dire une doctrine qui soit une sorte de théorie de la pratique.

Au moment où il se rapproche de l'Action française, Berth s'emploie d'ailleurs à distinguer les intellectuels démocratiques de Maurras, intellectuel éminent s'il en fut, mais d'un caractère à ses yeux tout différent. Maurras, dit-il alors, est certes « le plus intellectualiste des doctrinaires », et du reste il n'éprouve pour Bergson aucune sympathie, mais son intellectualisme, dans la mesure même où il se veut un « empirisme organisateur », ne l'empêche pas de condamner avec force ce qu'il appelle les « nuées », c'est-à-dire les rêveries utopiques. « Le rationalisme de Maurras, assure Berth, est un *rationalisme classique*, c'est-à-dire un réalisme, et s'oppose complètement au *rationalisme démocratique*, qui est un idéalisme »[123]. Non seulement « transcender le concept ne signifie nullement retomber dans le pur instinct ou le pur sentimentalisme », mais il y a un bon usage de l'intelligence. « Ce contre quoi Bergson et Sorel s'élèvent, écrit Berth, c'est contre cet emploi de l'Intelligence qui constitue essentiellement l'Idéologie moderne et qui consiste à substituer, dans les questions morales et sociales, à la raison classique, à l'empirisme organisateur, à l'expérience sensible et religieuse, une déesse Raison, une Raison soi-disant créatrice, une Raison mathématique et logique, abstraite et conceptuelle, raide et pédante, qui est une subversion du bon sens et une atteinte à la raison tout court, ce que Molière traduisait en disant du raisonnement qu'il bannissait la raison »[124].

Un autre leitmotiv des *Méfaits des intellectuels*, et sans doute l'un des plus féconds, tient à l'analogie structurale que fait apparaître Berth entre l'échange, le concept et l'Etat – ou, si l'on préfère, la marchandise, l'idée pure et le suffrage. « Marchands, intellectuels et politiciens nous sont apparus comme ayant entre eux des affinités, voire une parenté profonde », écrit Berth. On peut en effet faire un parallèle entre ce que dit Bergson de l'intellect et ce que dit Marx de l'échange : la prédominance de l'un comme de l'autre sont des phénomènes à la fois modernes et urbains. L'économie échangiste, commente Berth, est dans le même rapport à l'économie « naturelle », propre à la vie rurale, que l'est le concept vis-à-vis du particularisme sensible et l'Etat moderne vis-à-vis du particularisme féodal. Dans les trois cas, l'unité abstraite l'emporte sur la diversité concrète.

« Dès que l'échange se développe, explique-t-il, dès qu'un marché, d'abord régional, puis national, puis international, se constitue, où les producteurs, sortant de leur isolement, viennent échanger leurs produits et pour lequel ils produisent, tout change : à la production particulariste, concrète, pour ainsi dire, sensible et artistique, succède une production sociale, abstraite, scientifique, par grandes masses ; la société présente l'aspect, comme le montre Marx au début de son *Capital*, d'une énorme accumulation de marchandises, et les marchands, c'est-à-dire les innombrables variétés de ce qu'on a appelé les intermédiaires, dominent les producteurs […] Et s'il y a un fétichisme conceptualiste et un fétichisme étatiste, il y a aussi ce que Marx a appelé le fétichisme de la marchandise »[125]. D'où cette conclusion : « L'échange, comme le concept et comme l'Etat, doit être transcendé ; il faut que la production se dégage de la tyrannie de l'échange, comme il faut que la vie spirituelle se libère de la tyrannie du concept et la vie sociale de la tyrannie de l'Etat »[126].

La critique du milieu urbain, comme le lieu où triomphent l'intelligence abstraite, les

valeurs bourgeoises, la valeur d'échange, etc. est une critique elle aussi assez classique. Cette critique permet à Berth de réunir sous une même enseigne à peu près tout ce qu'il déteste, comme autant d'exemples de ce qui est *inauthentique* (bien qu'il n'ait jamais recours à ce terme). Dans *Les méfaits des intellectuels*, il écrit que la ville est « éminemment un lieu d'échange ; c'est le marché et c'est la foire ; c'est aussi le lieu du Gouvernement, de la Cour ou du Parlement ; la ville, c'est la démocratie et l'Etat […] Et c'est enfin le lieu où s'élaborent les idéologies, les *idées abstraites* ; c'est la patrie des intellectuels, le domicile d'élection de l'Intelligence ; en un mot, la ville, c'est tout à la fois l'échange, le concept et l'Etat ; elle est le lieu de concentration des marchands, des intellectuels et des politiciens ». Face à l'univers urbain, Berth se fait alors le chantre de la paysannerie. Il rappelle que Proudhon « resté paysan dans l'âme, aimait peu la ville », qu'en outre le paysan est l'homme des choses pratiques et concrètes, qu'il n'a que dédain pour les intellectuels, les dilettantes et les artistes, que mépris pour « l'existence factice, artificielle et décolorée des citadins » – oubliant un instant que le prolétariat et, plus largement, la classe ouvrière, sont aussi des produits de la civilisation urbaine.

Berth n'a pas plus de sympathie pour les pays anglo-saxons, où il voit la terre d'élection de tout ce qu'il dénonce : « L'Angleterre est, incontestablement, le pays "marchand" par excellence, une sorte de grande Carthage moderne, la terre classique du "libre-échange" et des théories manchestériennes, en vertu desquelles le monde est conçu sous l'aspect commercial, comme un vaste marché […] Nietzsche avait relevé avec raison "la médiocrité philosophique" des Anglais : toute la production philosophique anglaise est incontestablement marquée au coin de l'empirisme le plus plat et le plus épicier. Les moralistes anglais, en particulier, ne se sont jamais élevés au-dessus de la morale utilitaire la plus mesquine que pour concevoir une morale de la sympathie qui n'en est, en somme, qu'un simple dérivé […] Et l'Angleterre n'est-elle pas la terre classique du parlementarisme, comme elle l'est du capitalisme marchand ? »[127]. Encore, en Angleterre, cette imprégnation de l'esprit bourgeois se combine-t-elle avec des restes de féodalisme et de vie traditionnelle. Aux Etats-Unis, au contraire, l'idéologie marchande se donne à saisir « à l'état pur et comme en plein relief » : « Nous avons ici affaire à une société purement marchande, où l'idée commerciale domine tout. Le christianisme y prend une allure encore plus "pratique", si possible, qu'en Angleterre ; c'est un pur rationalisme moral, sans soucis mystiques ni théologiques »[128]. C'est sans doute la raison pour laquelle le syndicalisme révolutionnaire ne s'est jamais implanté dans les pays anglo-saxons, et que « la lutte de classe, prise dans son sens profond et vraiment marxiste, [y] est pour ainsi dire presque entièrement inconnue »[129].

Berth perçoit également très bien le lien qui existe entre le parlementarisme libéral et l'économie de marché : concurrence des partis, concurrence des agents économiques, c'est tout un du point de vue d'une idéologie pour laquelle le comportement humain le plus *normal* est celui du négociant au marché. « On peut comparer, observe Berth, un Parlement à un marché : les partis ne sont que des entrepreneurs qui font l'échange d'un certain stock de voix contre certains avantages ; et ce qui sort, de ces combinaisons de mercantis, c'est ce qu'on appelle la volonté générale, la loi »[130]. Or, et c'est un point fondamental, la classe ouvrière n'a pas que des intérêts à faire valoir. Elle a aussi des valeurs qui lui sont propres. La différence entre les intérêts et les valeurs est que les premiers sont toujours négociables, alors que les secondes ne le sont pas : une valeur ne vaut que par rapport à ce qui ne vaut pas. C'est là où l'on débouche sur la conception sorélienne du socialisme comme morale.

Comme Sorel et Proudhon, Edouard Berth attache par tempérament une importance extrême à la morale, dont il souhaite refaire « quelque chose comme un culte »[131]. Dans un article paru le 15 juillet 1907 dans *Le Mouvement socialiste*, Sorel se déclarait convaincu que « la bourgeoisie est destinée à vivre désormais sans morale ». Berth souligne, lui, que la bourgeoisie n'encense l'« ordre » que pour défendre ses intérêts, ce qui montre que sa morale « n'est que l'expression de ses instincts policiers ». Les deux hommes sont parfaitement d'accord pour dire que, face à la bourgeoisie, la classe ouvrière doit s'affirmer comme porteuse d'une autre morale, d'une morale supérieure. Sorel pense qu'une nouvelle moralité émergera de l'« élimination totale » de la bourgeoisie, mais que celle-ci exige déjà que le prolétariat fasse la preuve d'une moralité plus haute, ordonnée à ce qu'il appelle le « sublime ». « Fuyons le sublime à la mode », disait Maurras. Sorel, qui n'est pas moins antiromantique que Maurras, est au contraire hanté par le *sublime* – par le « sublime prolétarien » –, ce qui explique que Berth ait pu décrire les *Réflexions sur la violence* comme un « traité d'éthique prolétarienne ».

En juin 1901, dans l'avant-propos de sa *Ruine du monde antique*, Georges Sorel faisait déjà reproche au marxisme orthodoxe de dériver trop souvent vers le scientisme : « J'estime, écrivait-il, que le désir de tout ramener à des points de vue scientifiques conduit, presque nécessairement, à l'utopie ou au socialisme d'Etat ». Berth, de son côté, estime que « le socialisme n'est pas la science : la conviction socialiste ne dérive pas, pas plus que la conviction chrétienne, de la seule raison raisonnante : elle exprime une sorte d'intuition sociale irréductible à tout procédé purement logique, comme l'est la foi des chrétiens »[132]. Son grand souci, dès lors, est d'établir une sorte d'équilibre entre la science (la « physique-mathématique », dit Sorel) et la religion, le matérialisme et la morale.

Berth et Sorel ne séparent pas morale et politique. Les rapports existant entre ces deux domaines seraient susceptibles de longs développements. Mais ici, il faut d'abord bien cerner ce dont il s'agit chez eux. Car il y a morale et morale, et celle dont ils se réclament n'est pas la morale humanitaire ou chrétienne. C'est une morale héroïque – on dirait aujourd'hui une éthique – qui s'inspire directement des valeurs de l'Antiquité. C'est l'éthique de l'honneur.

Sorel pense que toute la morale contemporaine n'est qu'une « dégradation du sentiment de l'honneur ». Berth, qui en tient pour une « conception tragique de la vie », pour un « pessimisme héroïque », pour « la force, la loyauté, la droiture, le sentiment de l'honneur du soldat », dit que « ce qui fait le fond du syndicalisme révolutionnaire, tel que Sorel en a ébauché splendidement la théorie, c'est le sentiment de l'honneur qui fait de l'ouvrier syndiqué un révolté et un soldat »[133]. « Sorel, comme Proudhon, ajoute-t-il, a la hantise de la Rome antique, de la Rome patricienne, et ce qu'il cherche avant tout, c'est le moyen de restaurer dans notre monde moderne ce qu'il appelé *les valeurs quiritaires* »[134]. Il précise que ces valeurs quiritaires sont des valeurs qu'on pourrait aussi qualifier d'« homériques » ou de « cornéliennes ». Sorel et Berth n'admirent pas la démocratie grecque, mais les vertus romaines et spartiates. Le premier va jusqu'à comparer les syndicalistes aux héros des Thermopyles[135]. Le second, qui se réclame aussi parfois de Nietzsche, se veut professeur d'énergie et dénonciateur des « épuisés ». Il aime l'héroïsme, le grandiose, le sublime, la frugalité, l'effort, la discipline. « Notre idéal, écrit-il, n'est pas *la béatitude*, mais *la grandeur*, conquise au prix d'un effort obstiné, de luttes sans cesse renaissantes ; l'histoire n'est pas une idylle, mais un drame, où le maximum de grandeur, de noblesse et de beauté est acquis au prix du maximum de conscience, de souffrance et de travail »[136]. « Le monde moderne,

ajoute-t-il, semble avoir horreur de l'ascétisme ; il se rue à la jouissance avec une frénésie matérialiste où se marque bien toute sa bassesse bourgeoise ; et le *sensualisme plébéien* semble, lui aussi, peu favorable à toute discipline ascétique »[137].

Il ne fait donc pas de doute que la vision politique et sociale d'Edouard Berth est aussi, pour une large part, une vision éthique et esthétique. Révélateur est le fait que Berth convie sans cesse la classe ouvrière à s'inspirer de l'exemple de l'Antiquité, démarche qui n'est pas sans évoquer l'inspiration « romaine » de la Révolution française ou certaines pages de Rousseau. « Il y a eu le *héros* antique, écrit-il, il y a eu le *saint* chrétien ; notre espérance est que, sous l'influence d'un mouvement et d'une philosophie vraiment révolutionnaires, l'histoire pourra enfanter un nouveau type de grandeur humaine, *le Travailleur social* »[138]. Pour Berth comme pour Sorel, la lutte des classes est le moyen privilégié de faire apparaître un nouveau *type* d'homme qui, comme le héros et le saint, se définira d'abord comme un ascète. C'est grâce à elle que « l'histoire héroïque continuera », car « le monde, Dieu merci, n'est pas condamné à tomber dans le pur et simple mercantilisme, où les hommes ne seraient plus que des *porteurs de marchandises*, des "bourgeois", ne connaissant plus d'autre catégorie que celle de l'utile »[139]. C'est cette conception morale du socialisme qui lui fait comparer, comme Sorel, la classe ouvrière lancée à l'assaut de la société moderne aux premiers chrétiens affrontés à l'empire romain, qu'ils finiront par conquérir

Berth décrit la grève comme un « phénomène de vie et de psychologie collectives », où entrent en jeu des sentiments « presque électriques », en même temps que comme un phénomène « dionysiaque ». Alors que le vote est secret, la grève oblige chaque travailleur à prendre publiquement position : « L'égoïsme individuel, l'intérêt privé, les misérables préoccupations personnelles, les petites lâchetés secrètes disparaissent ; il n'y a plus qu'une masse électrisée collective complexe tout entière transportée, d'un seul élan unanime et puissant, aux plus hauts sommets de l'héroïsme et du sentiment du sublime »[140].

C'est dire qu'à ses yeux la classe ouvrière n'aspire pas seulement à vivre avec de meilleurs salaires et dans de meilleurs conditions de travail. Ses aspirations ne sont pas seulement de l'ordre de la quantité. La revendication sociale est certes toujours présente chez Sorel et chez Berth, mais ce n'est pas une revendication d'ordre purement matériel. Ce n'est pas tant l'injustice faite aux travailleurs, l'exploitation du prolétariat, même s'ils la dénoncent avec force, qui sous-tend leur approche de la question sociale, mais bien plutôt la conviction qui les anime que le prolétariat constitue, en même temps qu'une classe sociale, un *type humain* porteur de valeurs morales plus hautes. Le mouvement ouvrier ne doit pas seulement chercher à améliorer sa condition de producteur, mais prendre appui sur elle pour donner naissance à une société nouvelle et à un type d'homme nouveau. Proudhon avait déjà énoncé une « loi de pauvreté », dont il faisait un gage de perfectionnement moral et spirituel. Berth va jusqu'à écrire que la morale du producteur repose sur un tryptique formé par ces mots : « Travail, sobriété, pauvreté »[141].

La guerre de classes revêt alors une portée nouvelle. Elle n'oppose pas seulement des groupes d'intérêts divergents, mais des types humains opposés. « Il ne s'agit pas du tout, entre la Bourgeoisie et le Prolétariat, d'une lutte pour le partage du butin – ce n'est pas d'une lutte entre *gras* et *maigres*, entre *riches* et *pauvres*, comme le croient tous les réformistes et tous les démocrates, qu'il est question [...] Il ne s'agit pas *d'améliorer le sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre* en adoucissant le droit bourgeois [...] Il ne s'agit pas de tout

cela ; ce sont là des idées radicalement bourgeoises […] La guerre suppose une séparation radicale et absolue, une opposition de principes complète, *une scission d'ordre métaphysique* ; et c'est précisément cette scission métaphysique qui existe entre la Bourgeoisie et le Prolétariat et que suppose la lutte de classe. Il s'agit en définitive de la création et de la formation d'un monde nouveau, animé par une âme nouvelle, et qui s'oppose à la civilisation bourgeoise comme le christianisme s'est opposé au monde antique : la question dépasse donc infiniment une misérable question de salaires ou d'heures de travail »[142]. La classe ouvrière doit donc faire sécession. Si elle n'a pas encore triomphé, dira Berth en 1914, c'est qu'elle « n'est pas encore parvenue à opérer sa *scission morale* d'avec la philosophie bourgeoise ». Ici encore, on est assez proche du *Travailleur* de Jünger.

Dans un article publié à l'occasion du centenaire de Proudhon, Berth crédite d'ailleurs ce dernier d'avoir fourni les « principes d'une culture héroïque » à un prolétariat décidé à engager la lutte contre les maîtres du capital et des « consommateurs égoïstes et ratatinés »[143]. Proudhon, écrit Berth, « appartient aux syndicalistes révolutionnaires, tout pénétrés d'esprit guerrier, et qui veulent, par la grève, cette forme économique de la guerre, exalter le travailleur en tant que travailleurs et engendrer la morale des producteurs en partant du *point d'honneur syndical*, de redonner au monde moderne le sens d'une culture héroïque fondée sur le travail ». « Esprit guerrier », « culture héroïque », grève considérée comme une nouvelle forme de guerre : en quelques mots, tout est dit. Et Berth ne cessera d'y revenir.

Berth est incontestablement élitiste, avec d'ailleurs une certaine tendance à confondre les notions d'élite et d'avant-garde. C'est ainsi qu'il écrit à Daniel Halévy, dans sa lettre du 23 novembre 1909 : « Il n'y a que les élites qui comptent, en définitive ; et le syndicalisme se propose la formation d'une élite ouvrière qui recueillerait la succession de la bourgeoisie aveulie ». « Tout le problème, dira-t-il plus tard, est de savoir si du prolétariat pourra surgir une élite nouvelle, capable de remplacer la bourgeoisie, comme celle-ci a remplacé la noblesse, et l'on sait que ce qui divise le monde révolutionnaire, c'est précisément la question du meilleur mode de sélection de cette élite prolétarienne – Syndicat ou Parti –, les syndicalistes révolutionnaires soutenant que le syndicat, organe par excellence de la lutte de classe et cellule de la future société productrice, est plus apte à constituer la nouvelle *autorité sociale* (pour employer une expression de Le Play, à laquelle Sorel aimait recourir), que le parti, formation plus hybride, plus purement idéologique et démocratique »[144]. Son élitisme n'a donc rien à voir avec l'élitisme libéral ou bourgeois. « Le syndicalisme révolutionnaire, affirme-t-il encore, suppose évidemment, comme condition psychologique indispensable et préliminaire, la formation d'une élite ouvrière animée d'un enthousiasme analogue à celui qui animait les armées de la République ; et Sorel attribue à la guerre des classes la vertu, précisément, d'engendrer cette élite ouvrière, qui rappellerait les artisans du Moyen Age constructeurs de cathédrales ou les soldats de l'an II »[145]. La preuve en est, ajoute-t-il, que « ce sont les *meilleurs ouvriers*, professionnellement, qui sont, en général, les plus ardents dans les luttes syndicales ». C'est pourquoi il condamne ceux qui veulent lier le sort de la classe ouvrière à celui des délinquants ou des marginaux : « Ce n'est pas en magnifiant la crapule que la classe ouvrière peut se grandir au rang de "nouvelle élite sociale" »[146].

Pour Berth, il y a complémentarité naturelle entre les valeurs aristocratiques et les valeurs populaires, qu'il oppose les unes comme les autres aux valeurs bourgeoises. « Entre le peuple et l'aristocratie, écrit-il, il y a une véritable confraternité et intelligence réciproques »[147]. Il aime pareillement à constater, sur certains points, « l'accord essentiel du *plébéien* Proudhon

avec l'*aristocrate* Nietzsche »[148]. Il entend donc faire la synthèse du peuple et de l'aristocratie, comme il veut faire celle du véritable esprit conservateur et du véritable esprit révolutionnaire. D'où cette proclamation restée célèbre : « Il n'y a que deux noblesses : celle de l'épée et celle du travail ; le bourgeois, l'homme de boutique, de négoce, de banque, d'agio et de bourse, le marchand, l'intermédiaire, et, son compère, l'intellectuel, un intermédiaire lui aussi, tous deux étrangers au monde de l'armée comme au monde du travail, sont condamnés à une platitude irrémédiable de pensée et de cœur »[149]. Du reste, il s'affirme convaincu que « les révolutionnaires représentent désormais *la noblesse de l'avenir* et constituent cette *pléiade*, cette constellation de *fils de roi*, que M. de Gobineau, grand aristocrate lui aussi, et de naissance et d'esprit, avait rêvée par-dessus la platitude écœurante de notre monde bourgeois démocratique moderne »[150]. Cette conviction s'alimente du parallèle qu'il dresse constamment entre la guerre et le travail. « Une aristocratie classique, déclare-t-il, c'est une aristocratie guerrière, qui a conservé l'esprit héroïque et guerrier, et chez qui la guerre et les vertus guerrières jouent le rôle que jouent le travail et les vertus ouvrières chez le peuple ». Son ambition, c'est le « réveil des valeurs héroïques » qui permettrait d'entrer « dans une nouvelle ère classique, guerrière et révolutionnaire ». Berth, ou le socialisme héroïque !

La guerre, précisément, Edouard Berth en a fréquemment fait l'éloge. Dans *Les méfaits des intellectuels*, il proclame ainsi « la vertu souveraine de la guerre, dont l'intervention dans les choses humaines est toujours pareille à celle d'un vent fort, âpre et salubre, venant renouveler les eaux putrides des marécages humains ». Conception qui s'appuie certes sur l'ancienne mise à l'honneur des valeurs guerrières, mais qui fait aussi – et surtout – référence à la guerre de classes. Sorel écrivait, en 1905 : « Maintenir l'idée de guerre paraît aujourd'hui plus nécessaire que jamais, alors que tant d'efforts sont tentés pour opposer au socialisme la paix sociale »[151]. Hostile lui aussi à ce que Sorel appelait la « lèpre de paix sociale », Berth affirme que « la guerre nourrit le patriotisme, comme la grève nourrit le socialisme »[152], et que « le socialisme ne reprend vraiment de la grandeur que dans la mesure où il redevient guerrier »[153].

Pour comprendre le sens de cette apologie de la guerre, il faut bien saisir qu'elle est chez Berth indissociable de sa conception du socialisme. La guerre, chez lui, ne s'oppose pas tant à la paix qu'au pacifisme, c'est-à-dire à la mentalité bourgeoise. C'est si vrai qu'il revient sans cesse sur l'idée que le travail est lui-même un substitut de la guerre : « C'est dans le Travail, substitut de la guerre, et les vertus ouvrières, aussi hautes que les vertus guerrières, que la nouvelle élite sociale puisera sa force et sa grandeur »[154]. Le philosophe américain William James, théoricien du pragmatisme, disait que la guerre est « la seule école d'énergie qui soit accessible à tous sans exception » et que « ce qu'il nous faut maintenant découvrir dans le domaine social, c'est l'équivalent moral de la guerre : quelque chose d'héroïque qui parle à l'esprit des hommes, de tous les hommes, autant que la guerre »[155]. C'est précisément la question que se pose Edouard Berth, et à laquelle il répond : l'équivalent moral de la guerre en temps de paix et dans l'époque moderne, c'est le travail.

Ici, c'est sur Proudhon que Berth s'appuie le plus fréquemment. D'abord parce que Proudhon, dans son livre, *La guerre et la paix* – qui s'achève cependant sur une note pacifiste -, a lui-même prononcé un éclatant panégyrique de la guerre que Berth ne se lasse pas de citer : « La guerre est le phénomène le plus profond, le plus sublime, de notre vie morale. Aucun autre ne peut lui être comparé […] La guerre est l'expression la plus incorruptible de notre conscience, l'acte qui, en définitive, nous honore le plus devant la

création et devant l'Eternel ». Berth en tire une interprétation à portée générale : « Quelle est l'idée-mère de *La guerre et la paix* ? C'est que l'antagonisme, étant la loi fondamentale de l'univers, si la paix est un jour possible, c'est qu'il faut la concevoir autrement que comme une négation de la guerre, c'est qu'elle ne sera qu'une transformation de la guerre, une forme nouvelle de cet antagonisme éternel qui est la loi du monde, aussi bien du monde social que naturel : la paix pacifique et pacifiste, la paix embrassade universelle, que rêvent tous nos bourgeois décadents, nos socialistes parlementaires et nos anarchistes humanitaires – cette paix-là est impossible, ou, si elle était possible, elle serait pour les hommes synonyme d'immobilité, de stagnation, d'atonie et de mort. La guerre, un jour, cessera ; Proudhon affirme et annonce la fin du cycle guerrier ; mais c'est pour céder le pas à une paix guerrière et qui n'exigera pas des hommes des vertus moins grandes et moins héroïques que la guerre elle-même »[156].

Mais si Berth se réfère ici surtout à Proudhon, c'est aussi parce que celui-ci fut l'un des premiers à développer un parallèle entre le guerrier antique et le travailleur des temps modernes, les batailles et les grèves (la grève générale étant implicitement assimilée à la « bataille finale »), les armes et les outils de production. « Ce que nous mettons à la place des armées permanentes, disait Proudhon, ce sont les compagnies industrielles » – ou les « compagnies ouvrières ». Berth reprendra cette image dans *Les méfaits des intellectuels*, en célébrant « les compagnies ouvrières, véritables armées de la révolution, où le travailleur comme le soldat dans le bataillon, manœuvre avec la précision de ses machines […] N'est-ce pas là une parfaite transformation de ce qu'on pourrait appeler l'ordre militaire à l'ordre ouvrier »[157]. Mais dès 1908, il écrit : « Ce parallélisme perpétuel entre le travail et la guerre, entre les vertus ouvrières et les vertus militaires, entre les compagnies ouvrières (nous disons aujourd'hui les syndicats) et les armées permanentes, n'est-il pas curieux et suggestif ? »[158].

Bien entendu, Berth n'ignore pas que le mouvement ouvrier n'a jamais été particulièrement militariste, bien au contraire. Il sait que les syndicalistes révolutionnaires ont été les premiers à prendre « nettement position contre l'armée, le militarisme et la patrie ». Mais c'est qu'il y a, selon lui, différentes façons de concevoir l'armée et de se dire antimilitariste. « Si nous allons au fond de l'antimilitarisme ouvrier, écrit-il, nous y trouvons tout autre chose, de tout autres sentiments et de tout autres idées que dans l'antimilitarisme bourgeois. Car, on le sait bien aussi, il y a un antimilitarisme bourgeois, un pacifisme bourgeois, un antipatriotisme, je veux dire un cosmopolitisme bourgeois. Les marchands et les intellectuels – ce sont là les deux catégories essentielles entre lesquelles se partage la bourgeoisie – se sont toujours distingués par une sainte horreur de la guerre ; il y a du Panurge dans le bourgeois, et Panurge n'aime guère les coups. Puis, la guerre cela coûte cher, et il paraît absurde au marchand, pour qui tout se ramène à une question de doit et avoir, de recourir à la ruineuse solution guerrière, quand il y a la solution diplomatique ou celle de l'arbitrage, si peu onéreuses ; le bourgeois ne comprend rien à l'honneur, c'est un sentiment qui n'a pas cours sur le marché, une valeur non cotée à la Bourse. Quant à l'intellectuel, il lui paraît également absurde de se battre, quand il est si simple de *raisonner* ; et sur le marché des idées, dont il est le boursicotier, le sentiment de l'honneur n'a pas plus cours que sur le marché des valeurs financières ; l'intellectuel n'est qu'un marchand, lui aussi, et il ne faut pas lui demander de comprendre l'héroïsme guerrier »[159]. Mais « tout autre est l'antimilitarisme ouvrier. Cet antimilitarisme n'a pas sa source dans une horreur abstraite ou sentimentale de la guerre et de l'armée ; il a sa source dans la lutte de classe ; il est né de l'expérience des grèves et des luttes syndicales, où toujours, en face de lui, l'ouvrier rencontre l'armée, gardienne du

Capital et gardienne de l'Ordre, en sorte qu'elle lui est apparue comme un simple prolongement de l'atelier capitaliste, et par conséquent comme le symbole vivant de sa servitude. Mais dès lors, l'antimilitarisme n'est plus une protestation individuelle contre la caserne, au nom de principes plus ou moins abstraits ; il n'est plus la simple sécession d'individus se retirant de la collectivité nationale pour recouvrer une indépendance toute égoïste, une simple désertion individuelle, pouvant être assimilée à une lâcheté ; il est la sécession d'individus se retirant de la collectivité nationale pour entrer dans la collectivité ouvrière ; et l'adoption d'une "patrie" nouvelle, à qui ils se dévouent corps et âme, à la vie et à la mort »[160].

Durant la plus grande partie de sa vie, Edouard Berth va donc marteler cette idée que « l'*idée sociale* ne peut guère revêtir que deux formes : elle est *militaire* ou *ouvrière* ; elle ne peut être bourgeoise », et que « le vrai héros moderne, c'est le producteur faisant grève », car la grève est devenue, « dans notre monde moderne en pleine dégénérescence, l'acte social par excellence, ce qu'était autrefois la guerre, l'acte qui doit engendrer un nouveau sublime et reconstituer une nouvelle société, une morale et un droit nouveaux »[161]. « La grève, c'est la guerre, dit-il encore, et aux yeux des ouvriers, le non-gréviste est un traître, un déserteur, un être monstrueux et qui, abandonnant ses camarades dans la lutte, est bien mal venu d'invoquer sa liberté, car sa liberté, c'est de la traîtrise, de la lâcheté, un crime de lèse-solidarité ouvrière ! »[162]. Semble ici s'annoncer la notion de *soldat du travail*, qui connaîtra une singulière fortune dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, en liaison avec la notion jüngerienne de « mobilisation totale »[163], à une époque où certains combattants fraîchement revenus du front espéraient voir naître une société où les vertus guerrières trouveraient leur place en temps de paix. Mais cette assimilation de l'ouvrier au soldat, du travail à la guerre, ouvre aussi certaines interrogations. Berth comme Sorel, on l'a vu, la légitiment en référence à des exemples antiques[164]. Ils ne se demandent pas pourquoi, dans cette Antiquité qu'ils admirent tant, le travail était considéré, au mieux, comme relevant d'une triste nécessité qui lui enlevait toute valeur. D'autre part, si la grève est un acte de guerre, c'est aussi une guerre entre compatriotes, et donc une guerre civile. Berth fait-il l'éloge de la guerre civile ? Pas explicitement, mais on sent chez lui une contradiction. Si l'appartenance de classe prime l'appartenance nationale, alors effectivement la frontière la plus infranchissable est celle qui oppose les travailleurs et les exploiteurs, capitalistes ou bourgeois. Quel sens faut-il alors donner à ce « patriotisme » dont Berth fait aussi l'éloge – du moins à l'époque des *Méfaits* ? S'agirait-il d'un patriotisme de classe ? On n'en a pas toujours l'impression.

A l'époque du Cercle Proudhon, Berth ne semble pas non plus trouver contradictoire de faire l'éloge de la production et de la croissance, donc de l'enrichissement, tout en célébrant l'ascétisme et la frugalité, voire la pauvreté (qu'il juge « décente »). Il est vrai que c'est aussi l'époque où, à propos de la centralité de la production – et du producteur –, il met un peu de vin dans son eau. « Il est très contestable, écrit-il ainsi, que le monde puisse être considéré uniquement sous l'aspect d'un atelier et l'homme uniquement comme producteur : il y a autre chose dans le monde que la production, et l'homme n'est pas seulement un travailleur ; c'est aussi, comme l'a dit Aristote, un animal politique constructeur de cités, et c'est encore un animal religieux et métaphysicien [...] L'homme est attaché à sa tradition nationale, comme à sa tradition religieuse, par les liens les plus forts, les plus tenaces et les plus cachés ; en elles s'exprime, en effet, son âme même, dans sa nuance à la fois la plus déterminée, la plus subtile et la plus délicate : le sublime, la gloire, l'héroïsme, l'idéal et la poésie, si vous enlevez tout ce divin de l'âme humaine, pour n'y laisser que le prosaïsme de la vie économique, ne voyez-

vous pas que vous la mutilez au point de la ramener à l'état simplement animal ? »[165].

Berth, en fait, doit assumer toutes les ambiguïtés inhérentes à sa position de *révolutionnaire conservateur*, ambiguïtés qui font à la fois sa faiblesse et sa force. Cette expression se retrouve d'ailleurs plusieurs fois sa plume, tant pour décrire sa propre position que celle de ses maîtres. Sorel, par exemple, lui apparaît comme « un *grand conservateur* qui se sert de moyens r*évolutionnaires*, presque à son corps défendant et parce que, véritablement, la situation n'en comporte pas d'autres »[166]. Et plus loin : « Sorel, comme Proudhon, peut être considéré tout aussi bien comme un grand conservateur que comme un grand révolutionnaire ; il est tout autant pour la Tradition [...] que pour la Révolution »[167].

Cet aspect révolutionnaire-conservateur de Berth transparaît bien dans son rapport à la modernité. D'un côté, il adhère de toutes ses forces au système de valeurs hérité de l'Antiquité, de l'autre il réalise très bien que le passé ne reviendra pas. Nietzsche disait qu'« on ne ramène pas les Grecs ». Berth écrit, lui aussi : « On nous a proposé plusieurs fois, à nous modernes, de nous refaire Grecs ; mais ces projets puérils n'ont jamais excité qu'un sourire de complaisance très éphémère »[168]. De même, s'il définit l'Ancien Régime comme « une *société encore noble*, où l'argent et les jouissances matérielles ne donnent pas uniquement le ton »[169], il considère en même temps que cette époque est définitivement achevée, car « on ne ressuscite pas les morts ». Il n'y a donc pas chez lui la moindre tendance au restaurationnisme. Ce qu'il pense, en revanche, c'est qu'il est possible de trouver dans la modernité des moyens de recourir aux valeurs prémodernes. La modernité, plus précisément, peut sous certaines conditions restituer ce qu'il y a eu de meilleur dans les sociétés prémodernes.

Jugeant que la modernité est un phénomène irréversible, Berth abandonne donc toute perspective restaurationniste pour rechercher, à l'intérieur du monde moderne, quel est le groupe humain le plus susceptible de reprendre à son compte cet héritage tout en lui donnant des formes nouvelles. Sa réponse est évidemment : la classe ouvrière. Or, celle-ci est elle-même un phénomène moderne. Si Berth critique maintes fois le monde moderne et la modernité, c'est toujours sur la base d'une référence au prolétariat qui est, lui aussi, un produit de la modernité. La façon dont il assimile vertus guerrières et vertus du travail est précisément l'un des biais qu'il utilise à cette fin : « Il n'y a que deux formes possibles de la Cité : elle est *militaire* ou elle est *ouvrière* ; c'est la *Cité héroïque* des Grecs ou c'est la *Cité socialiste* que nous voulons fonder ; il n'y a pas de *Cité bourgeoise*, parce que la démocratie bourgeoise ne connaît que des négations et n'est animée que de l'esprit de critique et de destruction »[170]. Aussi rejette-t-il à la fois le « hiérarchisme » et l'égalitarisme : « L'esprit syndicaliste, s'il n'est pas *hiérarchique*, n'est pas non plus égalitaire, au sens où nos démocrates jaloux entendent et pratiquent l'égalitarisme, et qui n'est que de la basse envie vis-à-vis de toute grandeur, de toute noblesse, de toute beauté »[171]. Le syndicalisme révolutionnaire aspire à une Cité « qui ne sera ni *hiérarchique* ni *égalitaire*, mais profondément *solidaire* », et c'est pourquoi « les vrais conservateurs, comme les vrais révolutionnaires, se sentent portés vers lui par une sympathie irrésistible »[172]. On forcerait à peine le trait en disant que Berth assigne au prolétariat la tâche de sauver ce qu'il y eut de meilleur sous l'Ancien Régime, en lui attribuant une forme qu'il est le seul à pouvoir créer. Cette critique de la modernité qui s'appuie sur les concepts mêmes de la modernité – travail, production –, est une marque évidente de l'esprit révolutionnaire-conservateur.

L'aventure du Cercle Proudhon

Les syndicalistes révolutionnaires, que l'on avait vu triompher en 1906 au congrès d'Amiens, n'ont malheureusement pas dominé bien longtemps le mouvement syndical. Dès le congrès suivant, qui se déroule à Marseille en 1908, peu après les événements dramatiques de Draveil et de Villeneuve-Saint-Georges[173], la CGT est atteinte par une crise qui ne cessera de s'aggraver jusqu'à l'été de 1914. Le rêve de grève générale se brise lorsque les mouvements revendicatifs sont systématiquement réprimés avec une extrême brutalité sur l'ordre de Clemenceau[174]. Cette même année 1908, en Italie, les syndicalistes révolutionnaires sont exclus du PSI (Parti socialiste italien) lors de son congrès tenu à Florence. En France, Victor Griffuelhes et Emile Pouget sont remplacés dès 1909 à la tête de la CGT par Louis Niel, puis par Léon Jouhaux, qui donnent au mouvement une tout autre direction. La deuxième grève générale des postiers s'achève sur un échec le 22 mai 1909, Clemenceau ayant fait révoquer près de 600 grévistes.

Le 3 juin 1909, Berth écrira à Edouard Droz : « La CGT est […] en pleine crise et tout ce qui s'est passé depuis un an est profondément affligeant. Et tout le mal est venu, au fond, de la constitution unitaire de la CGT, qui est devenue une sorte de gouvernement et d'Etat postiche. Tant que le mouvement ouvrier ne restera pas profondément fédéraliste et décentralisé, détaché aussi peu que possible de l'économie, il déviera, perpétuellement, sur le terrain politique ; perpétuellement, il y aura des tentatives, de la part des gouvernements bourgeois, pour le capter et le dériver »[175].

Bien que ce soit aussi en 1908 qu'il publie ses principaux livres, Georges Sorel, qui est resté à l'écart de la CGT et ne semble pas avoir attaché beaucoup d'importance à l'adoption de la charte d'Amiens, a visiblement cessé à cette date de placer ses espoirs dans les syndicats français, qu'il « juge de plus en plus sous la coupe des politiciens socialistes » (Yves Guchet). Les années qui vont de 1906 à 1910 lui apparaîtront bientôt comme celles de la défaite historique du syndicalisme devant la démocratie. Le 31 août 1908, alors que l'agitation sociale bat son plein au lendemain des événements de Draveil et Villeneuve-Saint-Georges, il décide de mettre fin à sa collaboration à la revue de Lagardelle, *Le Mouvement socialiste*. En juin 1909, très affecté par la non-réélection de Victor Griffuelhes au poste de secrétaire général de la CGT et par l'échec complet de la grèves des postiers lancée au mois de mai, il rend cette rupture définitive. Toujours aussi intransigeant, Sorel reproche à Lagardelle ses compromissions avec les milieux politiques, notamment la tendance syndicaliste de la SFIO, à laquelle il a adhéré[176]. « J'ai senti que ma vie était finie », confiera-t-il à Giuseppe Prezzolini.

Berth choisit immédiatement de suivre son exemple. Le 24 juillet 1909, il adresse à Hubert Lagardelle une longue lettre de rupture. Désireux d'expliquer pourquoi leur « amitié ne s'est pas conservée intacte et pourquoi il a fini par s'établir entre nous des froissements qui ont abouti à la rupture », il y retrace l'histoire et la dégradation progressive de leurs relations en partant d'une entrevue orageuse qui a récemment opposé leurs épouses respectives. Lagardelle est accusé de « négligence », d'« indélicatesse » et d'esprit « mondain ». Alors que « les sacrifices que je faisais pour le Mouvement retentissaient directement sur mon ménage », précise Berth, Lagardelle accumulait « des dettes de divers côtés ». En août 1903, Berth lui avait lui-même avancé la somme de 1200 F, en échange de la « promesse formelle » d'un remboursement rapide qui n'eut jamais lieu. Par la suite, il lui a encore avancé à diverses

reprises des sommes dont il pensait qu'elles servaient à financer *Le Mouvement socialiste*, mais dont Lagardelle aurait fait un autre usage. « Je n'admets pas, écrit Berth, que lorsqu'on a des dettes on continue à avoir le train [de vie] que vous gardez ». « Tout le monde, ajoute-t-il, est libre de mener sa vie comme il l'entend, de préférer la bohême à la vie régulière, à une condition toutefois, c'est de ne léser personne ! […] Ce que je voudrais qui soit bien établi, c'est ceci : j'étais disposé à faire tous les sacrifices possibles pour le Mouvement ; vous m'avez toujours trouvé disposé à vous aider, vous le savez, et j'ose dire que vous trouverez difficilement compagnon plus désintéressé. Ce qui m'a indisposé à votre égard, c'est toute votre attitude avec moi, votre facilité à promettre et à… ne pas tenir, votre peu d'amitié *effective*, nos différentes manières d'entendre la vie : n'avez-vous pas toujours préféré une réunion mondaine à une visite amicale ? Vous me donnez du "professeur de morale". Et je sais qu'on a toujours mauvaise grâce à reprocher aux gens leur train de vie : c'est un rôle ingrat. Mais je sais aussi que "l'idée oblige" et qu'on ne peut être mondain et syndicaliste. Je sais aussi qu'on doit, en toute honnêteté, tabler sur ce qu'on a, et non pas, sous prétexte d'idéal, mener un train supérieur à ses ressources ». Le reste de la lettre – quatre pages d'une rédaction serrée – est à l'avenant. Elle s'achève sur ces mots : « Adieu, mon cher Lagardelle, et… sursum corda ! »[177].

Quelques mois plus tard, Sorel écrit aussi à Emile Pouget pour lui dire qu'il ne collaborera pas à *La Révolution*, le journal que celui-ci s'apprête à lancer. Il va en revanche continuer à collaborer activement aux journaux italiens qui le publient, notamment à la revue bimensuelle *Il Divenire sociale*, fondée en janvier 1905 à l'initiative d'Enrico Leone, qui est alors le rédacteur en chef du quotidien socialiste *Avanti !* A partir de 1910, il envoie aussi des articles au journal *Il Resto del Carlino*, où Mario Missiroli l'a invité à écrire. Mais il cessera d'écrire dans *Il Divenire sociale* après l'échec du 1er mai 1910, qui vit le triomphe d'Aristide Briand à l'intérieur de la CGT, ce tournant l'ayant convaincu de la « dégénérescence du syndicalisme ». Ses articles de l'époque expriment son pessimisme, sa désillusion devant la « décadence » du socialisme et les nouvelles orientations du mouvement ouvrier, mais aussi une hostilité encore renforcée vis-à-vis de la démocratie. Cherche-t-il alors à se trouver un nouveau public ? C'est à ce moment-là, en tout cas, qu'il commence à regarder l'Action française d'une façon plus positive[178].

Le rapprochement de Sorel et de Berth avec l'Action française aboutira en 1910 au projet avorté de création d'une revue qui se serait intitulée *La Cité française*, puis au lancement, en 1911, de la revue *L'Indépendance*, et enfin, à la même époque, à la fondation du Cercle Proudhon, vis-à-vis duquel Sorel, échaudé par les expériences précédentes et soucieux de ne pas devenir l'otage des « pipelets nationalistes », choisira de se tenir à l'écart, mais dans lequel Edouard Berth, principalement sous l'influence de Georges Valois, se lancera au contraire avec passion.

Ayant retracé ailleurs l'histoire détaillée du Cercle Proudhon[179], lancé par de jeunes proudhoniens d'Action française et qui se donnait pour objectif de créer un « lieu de rencontre » entre royalistes maurrassiens et syndicalistes révolutionnaires, nous ne donnerons ici que quelques brèves indications à son sujet.

Le Cercle Proudhon a été officiellement fondé à l'occasion d'une conférence publique organisée le 16 décembre 1911 à Paris, en présence de Charles Maurras, sa première réunion interne, annoncée dans *L'Action française*, ayant eu lieu le 3 octobre. Georges Valois, dans

les *Cahiers* du Cercle, en a attribué l'initiative au jeune militant nationaliste Henri Lagrange et en a raconté la genèse de la façon suivante : en mars 1911, « Henri Lagrange me dit l'extrême utilité que présenterait un Cercle d'études où les nationalistes poursuivraient selon leurs méthodes l'étude de l'économie : Lagrange développa ce projet qu'il avait fait et nous cherchâmes ensemble les noms de deux de nos amis que nous pourrions prier de se joindre à nous. Restait à donner un nom au Cercle. Je proposai celui de Proudhon. Voilà, très exactement, l'origine du Cercle. Il s'agissait d'un Cercle fondé par des nationalistes et pour des nationalistes. Au cours de l'été 1911, l'idée première se transforma, et le Cercle devint commun aux nationalistes et aux antidémocrates dits "de gauche" »[180]. En réalité, le Cercle resta toujours sous le contrôle étroit de l'Action française – ou du moins de la fraction de l'Action française qui en avait pris l'initiative – et le nombre de syndicalistes révolutionnaires (essentiellement Edouard Berth et Marius Riquier) qu'il attira vers lui fut toujours des plus limités, le seul point réunissant les deux groupes étant une commune hostilité à la démocratie, que les uns et les autres motivaient d'ailleurs bien différemment.

Les membres du Cercle Proudhon se réunissaient chaque semaine à l'Institut d'Action française, rue Saint-André des Arts. Si l'on en croit Georges Valois, son principal animateur, le Cercle se voulait « à la fois contre-révolutionnaire, en ceci qu'il tend à rétablir la pièce maîtresse de l'ordre français, la monarchie, et révolutionnaire, en ceci qu'il tend à détruire l'ordre social étranger qui nous est imposé et à créer des institutions qui s'appuient sur la tradition française mais qui seront des formes nouvelles, puisque le monde de l'économie a subi des transformations matérielles extraordinairement profondes qui rendent impossible la reconstitution des vieux organes de défense que le peuple français s'était créés ». Les *Cahiers* du Cercle semblent n'avoir jamais tiré à plus de 660 exemplaires et n'avoir pas eu plus de 200 abonnés[181]. Ils portent, il faut bien le dire, l'empreinte de Valois et de l'Action française beaucoup plus que celle des milieux syndicalistes.

D'emblée, le Cercle Proudhon avait souligné qu'il n'était pas dans son intention de faire de l'« exégèse proudhonienne ». Il voulait simplement se placer sous le patronage d'un théoricien apprécié mais dont, tout en s'en défendant, il donnait une image quelque peu réductrice. Le jeune Proudhon, qui se proclamait fils de la Révolution, se voulait théoricien de l'anarchie, déclarait que « la propriété, c'est le vol » et que « Dieu, c'est le mal », n'était guère pris en compte. Les membres du Cercle s'intéressaient plutôt au Proudhon fédéraliste, dont Valois célébrait l'« esprit classique » et le « christianisme fondamental », en assurant qu'il « était sur une route française ». Ce « Proudhon français » est avant tout l'adversaire de Renan et du romantisme[182], le « papelin » hostile à l'unité italienne, l'ennemi du féminisme, l'apologiste de la guerre, le « paysan franc-comtois », l'héritier de la « Rome patriarcale », l'homme de l'« ancienne France », le contempteur du mode de vie urbain, anticlérical certes, mais pas à la façon du pharmacien Homais. Edouard Berth qui, en 1912, s'élève contre la « récupération » de Proudhon par Célestin Bouglé, à l'occasion du centenaire de sa naissance[183], ne trouve apparemment rien à y redire. Il est vrai que cette image de Proudhon ne diffère guère de celle donnée à la même époque par Daniel Halévy, qui le présente comme un « homme des temps antiques », et comme le représentant d'un type humain qui « se relie à travers les siècles aux traditions de la glorieuse humanité aryenne, laborieuse, justicière et guerrière, toujours chantante » ![184]

Le 27 mai 1912, le Cercle organise en l'honneur de Georges Sorel un dîner au café de Flore. Georges Valois et Henri Lagrange prononcent à cette occasion des discours, dont le

texte paraîtra dans le n° 3-4 des *Cahiers*, et il est aussi donné lecture d'une lettre de René de Marans. Dans son intervention, Valois qualifie Sorel de « prodigieux excitateur intellectuel » et de « père spirituel des républiques françaises ». Lagrange réaffirme de son côté l'« inévitable jonction des nationalistes et des syndicalistes clairvoyants », les uns et les autres « antilibéraux et antidémocratiques, issus de fortes réalités, ennemis acharnés du régime capitaliste ». Il ajoute que le Cercle a engagé la lutte contre le « régime infâme de l'or » et que ses recherches « ne seront pas effectuées dans une intention de paix sociale ». « Sans Georges Sorel, conclut-il, le Cercle Proudhon ne pourrait exister ; il y sera donc toujours honoré et admiré comme un maître »[185]. Edouard Berth préside la séance. Mais Sorel lui-même est absent !

Berth, depuis quelques années, s'est incontestablement « droitisé », ce qui s'explique par les liens étroits qu'il entretient avec Georges Valois. Disons qu'il reste alors plus « marxiste » que Valois, mais qu'il est aussi plus « nationaliste » que Sorel. « Le Cercle Proudhon, écrit-il, a été fondé pour essayer de persuader aux uns que l'idéal syndical n'implique pas forcément l'abdication nationale et aux autres que l'idéal nationaliste ne comporte pas non plus nécessairement un programme de paix sociale »[186]. C'est dans le même esprit que, dans *Les méfaits des intellectuels, op. cit.,*, il célèbre la conjonction des extrêmes : « La démocratie n'apparaît plus que comme un régime de pure dissolution. Deux mouvements, synchroniques et convergents, l'un à l'extrême droite, l'autre à l'extrême gauche, en ont commencé l'investissement et l'assaut »[187]. En 1932, alors même qu'il aura adopté de tout autres positions, il écrira : « Je fondai, avec Georges Valois, les Cahiers du Cercle Proudhon. Ce ne fut pas là, comme on pourrait d'abord le supposer, un abandon du syndicalisme, mais, contre la démocratie triomphante, pour lui faire pièce, et dans l'espoir, par le jeu des oppositions, de susciter un réveil syndicaliste, nous crûmes possible et bon de marcher un moment avec des écrivains qui, du point de vue nationaliste, niaient catégoriquement la démocratie et la combattaient »[188]. Le rapprochement avec l'Action française se justifie en fait aux yeux de Berth dans la mesure où, dans le camp de la droite, le mouvement royaliste lui apparaît comme symétrique de ce que le syndicalisme révolutionnaire entend être à gauche. De même que ce dernier s'oppose à la fois au guesdisme et à l'anarchiste, de même l'Action française s'oppose-t-elle à l'étatisme et à l'individualisme. Là encore, pourrait-on dire, les deux courants représentent une « troisième voie » par rapport à leurs familles respectives.

Une opposition dont Berth use alors fréquemment est celle d'Apollon et Dionysos. On sent bien qu'il est lui-même du côté de Dionysos, puisqu'il est du côté du « sublime », mais il s'applique à montrer combien l'un et l'autre sont nécessaires, au point d'être complémentaires. Dans *Les méfaits*, il applique audacieusement cette opposition à Sorel et Maurras : « Maurras s'attache davantage au beau et Sorel au sublime ; Maurras, pour employer la terminologie de Nietzsche, est plus apollinien et Sorel plus dionysien. Mais nous savons par Nietzsche, qui a symbolisé dans Apollon et dans Dionysos les deux grandes divisions de l'Art, que ces deux divinités artistiques peuvent faire alliance et ont fait en réalité alliance pour enfanter la tragédie grecque. Et nous savons aussi que cette alliance non seulement est possible et féconde, mais encore qu'elle est nécessaire ; que Dionysos, sans Apollon, tombe dans l'extravagance et la folie ; qu'Apollon, par contre, sans Dionysos, tombe dans le formalisme et ce que Nietzsche appelle l'*égypticisme*. Il serait facile, certes, si l'on voulait pousser à fond le parallèle entre Maurras et Sorel, de montrer que l'apollinisme de Maurras paraît, parfois, incliner à un certain alexandrinisme et accorder trop d'importance à la dialectique, et que, par contre, le dionysisme de Sorel peut, lui aussi, sembler parfois manquer

de règle et de principe ; mais où serait l'intérêt de ce parallèle ? L'essentiel ne reste-t-il pas qu'Apollon et Dionysos ont un ennemi commun à savoir Socrate – Socrate le non-mystique et le non-artiste […] l'initiateur de la culture théorique et le prototype de nos Intellectuels ? »

Yves Guchet dit, à juste titre, que Berth fut le « plus remarquable peut-être des collaborateurs des *Cahiers* »[189]. Il n'a cependant pas beaucoup publié dans cette revue, où il signe ses articles du pseudonyme (transparent) de Jean Darville[190], probablement pour obéir à l'avis de Sorel, qui lui a conseillé de ne pas se compromettre inutilement. Le premier numéro (janvier-février 1912) contient le texte d'une conférence sur Proudhon qu'il a prononcée à Paris le 10 janvier 1912. Le portrait qu'il donne de celui-ci est nettement influencé par l'Action française. « Proudhon, écrit-il, c'est le socialisme français, c'est la tradition nationale française, c'est le génie français confisqués depuis 1870 par l'hégémonie allemande, en l'espèce l'hégémonie marxiste ». Cette « francité » de Proudhon revient comme un leitmotiv : « Jamais pensée ne fut davantage puisée à la plus pure source française ; il est Français de la tête aux pieds, je dirais même plus, il est Gaulois, de bonne veine gauloise, comme tous nos grands écrivains classiques » […] Il faut évidemment, pour comprendre Proudhon, ne jamais perdre de vue cette filiation gauloise, paysanne et guerrière ». Chez Proudhon, « c'est l'esprit de la race, le vieux fond de malice et d'ironie gauloise » qu'il faut découvrir.

Dans le n° 3-4 des *Cahiers* (mai-août 1912), Berth se borne à publier des recensions de livres. En revanche, dans le n° 5-6 (1913), il fait paraître une longue et importante étude sur les « Satellites de la ploutocratie » – expression désignant chez lui les « socialistes à la Jaurès » –, où il dénonce avec force l'évolution du mouvement syndical dans le sens du réformisme et du parlementarisme : « "Bien-être et liberté" : cette devise, qui est la devise de la CGT, a un accent bourgeois, où rien d'héroïque ne sonne ; et il semble, en vérité, que le peuple n'aspire plus qu'à ce bien-être du rentier retiré des affaires ». « Les réformistes, écrit-il, ont toujours préconisé, dans le mouvement ouvrier, les grandes organisations unitaires et fortement centralisées […] Pelloutier, au contraire, qui avait un sens révolutionnaire si aigu, préconisa toujours la prépondérance des Bourses du Travail, permettant de conserver au mouvement ouvrier un caractère de localisme, de fédéralisme, de décentralisation, de liberté, beaucoup plus grand ».

Dans cet article, Berth critique aussi l'antipatriotisme et l'antimilitarisme de nombreux syndicalistes, qu'il décrit comme des signes d'« embourgeoisement », non sans faire observer toutefois que l'antipatriotisme n'a longtemps été qu'une « forme exaspérée, crue, aiguë, de l'anti-étatisme ouvrier », tandis que l'antimilitarisme n'était qu'un simple refus de mettre l'armée au service des intérêts de classe de la bourgeoisie (« si votre antimilitarisme signifie que vous protestez contre l'emploi que fait un Etat de classe d'une armée transformée en bonne à tout faire, j'applaudis » !). Ce thème, on l'a déjà vu, est l'un de ceux sur lesquels il aime à revenir fréquemment. Le pacifisme qui a gagné le mouvement ouvrier est signe à ses yeux de son embourgeoisement : qui y adhère, écrit-il, n'ira pas plus se battre sur les barricades qu'il n'ira le faire aux frontières ! Qui veut la paix à tout prix, qui ignore qu'il y a deux sortes de paix, la paix des vainqueurs et celle des vaincus, qui ne saisit pas que « contre l'or, il n'y a que le fer qui puisse prévaloir », qui n'a pas compris enfin que « la ploutocratie internationale est pacifiste par instinct et par intérêt », parce qu'elle sent bien « qu'une remontée des valeurs héroïques ne pourrait que nuire à sa domination toute matérialiste », est en fait mûr pour la servitude. « Croyez-vous donc, demande Berth, que la Révolution

syndicaliste puisse s'accomplir sans provoquer également une formidable éruption guerrière ? La bourgeoisie a eu contre elle toute l'Europe féodale ; vous auriez contre vous toute l'Europe bourgeoise. Mais, j'en ai peur, ce pacifisme à outrance ne traduit chez vous, comme chez vos maîtres, qu'un affaiblissement inquiétant de la vitalité »[191].

De même prend-t-il soin de distinguer le patriotisme qui signifie seulement « loyalisme gouvernemental » – et « c'est dans ce sens évidemment que la bourgeoisie le comprend et veut le faire entendre » – et le patriotisme auquel les syndicalistes ont pour mission de donner une « justification révolutionnaire ». Et de citer Arturo Labriola qui disait : « Qui trouve illogique le sentiment de l'indépendance nationale doit trouver tout aussi illogique le sentiment de l'indépendance de classe. Si la patrie est là où l'on est bien, la classe est celle qui nous fait vivre le mieux »[192]. Puis il poursuit en ces termes : « "Les ouvriers n'ont pas de patrie", dit *Le manifeste communiste* : au contraire, dirai-je, les ouvriers ont une patrie plus encore que les bourgeois, qu'on pourrait considérer, eux, comme étant les vrais "sans-patrie" ; car le riche est le vrai "déraciné", qui, partout dans le monde, où qu'il se trouve, se trouve bien, précisément grâce à sa richesse ; tandis que l'homme du peuple, le pauvre, dépaysé, déraciné, transplanté, livré à la double domination capitaliste et étrangère, est doublement esclave et malheureux. En fait, dans l'histoire, ce sont souvent les classes riches qui, le plus souvent, pour un ignoble intérêt de classe, ont vendu la patrie à prix d'or, *semper auro vendiderunt patriam*, alors que les classes populaires la défendaient avec l'acharnement le plus magnifique. L'homme du peuple est immergé dans sa patrie bien plus profondément que l'homme des classes riches, dont l'existence abstraite et transcendantale fait presque naturellement un habitant de *Cosmopolis*. La langue, les coutumes locales et professionnelles, les traditions nationales, tout cela constitue pour l'homme du peuple non déraciné par une culture encyclopédique et une existence d'oisif promenant son spleen à travers le monde, une atmosphère spirituelle plus nécessaire encore à sa vie morale que l'air à ses poumons […] Une aristocratie véritable, une aristocratie fortement enracinée au sol et toute pénétrée de traditions guerrières, une aristocratie qui n'est pas seulement un "troupeau de gens riches" – et un peuple ayant conservé entière ses vertus ouvrières et ce profond attachement au métier qui est pour lui ce que la terre est pour une aristocratie véritable, voilà les forteresses du patriotisme et les défenseurs-nés de l'indépendance nationale. Une telle aristocratie et un tel peuple […] constituent la seule digue possible au régime de l'or, régime essentiellement niveleur, matérialiste et cosmopolite »[193].

Les méfaits des intellectuels sont un livre directement inspiré par l'aventure du Cercle Proudhon. A l'origine, il devait d'ailleurs être édité par la Nouvelle Librairie nationale, dans la collection lancée par le Cercle[194], alors qu'il est finalement sorti, en mai 1914, quelques mois avant le début de la Première Guerre mondiale, et après avoir subi un certain nombre de remaniements, chez l'éditeur socialiste Marcel Rivière. On ne saurait donc s'étonner d'y constater aussi une influence des idées de l'Action française, influence dont il faut néanmoins souligner qu'elle ne constitue qu'une assez brève parenthèse dans l'œuvre d'Edouard Berth qui, dès 1915, prendra ses distances – et même plus que ses distances – avec elle.

Cette influence de l'Action française se constate dans les pages où Berth dénonce l'esprit allemand, condamne sans nuances le romantisme, fait l'apologie de la civilisation latine, critique parfois la « juiverie » en rappelant l'antisémitisme de Proudhon[195], toutes choses qui ne correspondent guère à son tempérament, ni même à ses idées. Faisant un éloge appuyé de l'esprit français et des vertus françaises, éloge qui contraste avec les critiques tout empreintes

de désillusion qu'on verra se multiplier par la suite sous sa plume, il oppose la France, non seulement à l'Angleterre, mais aussi à l'Allemagne et à la Russie. « De même que les Grecs ont donné à l'art et à la philosophie, les Romains à la guerre, à l'administration et au droit des formes d'une admirable et éternelle précision, écrit-il, on pourrait dire que la France donne au monde, en particulier dans le domaine de l'action sociale et politique, des modèles d'une perfection toute classique ». Faisant écho à la germanophobie maurrassienne, il n'hésite pas à dénoncer « la couardise allemande, le caporalisme allemand, le panthéisme allemand » ni à assurer que « la lourdeur germanique ne comprendra jamais le composé rare que constitue l'ordre français » – ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas, dans le même livre, de qualifier Goethe, Nietzsche et Hegel d'« Allemands de génie ». Revenant sur l'affrontement des guesdistes du textile et des syndicalistes révolutionnaires de la métallurgie au congrès d'Amiens de la CGT, il souligne que les « gens du Nord » contrôlaient la fédération du textile et décrit Victor Griffuelhes, chef de file des syndicalistes révolutionnaires, comme un représentant « du Midi sérieux, ardent et concentré », et en tire aussitôt une opposition entre le génie de la classe ouvrière française et celui de la classe ouvrière allemande, le « socialisme de type germanique » et le « socialisme de type latin ». Après quoi, il appelle de ses vœux l'avènement d'« une nouvelle ère classique, avec prédominance de la civilisation latine ». On le voit même moquer la philosophie du devenir, dont il s'est pourtant toujours réclamé. Berth, il faut le souligner, n'est pourtant en aucune façon germanophobe. Il parle d'ailleurs couramment l'allemand, a traduit plusieurs livres publiés dans cette langue.

Son anti-étatisme, dont on a déjà parlé, se nuance également. Alors qu'il affirmait naguère qu'« un syndicaliste est, par définition, un *ennemi de l'Etat*, quel qu'il soit » ou encore que « le rôle du syndicalisme reste essentiellement de limiter et de cantonner l'Etat », à l'époque du Cercle Proudhon, il tempère cet anti-étatisme, soit pour accentuer sa critique de l'anarchisme, soit parce qu'il a été sensible à certains traits de la conception maurrassienne de l'Etat. Ce qu'il dénonce alors, ce n'est plus l'Etat en soi, mais l'Etat démocratique moderne, qu'il déclare « abstrait, centralisé, pacifiste ». Parallèlement, il s'avise que l'Etat a fondamentalement un « caractère guerrier ». Dès lors, ce n'est plus à l'Etat lui-même qu'il s'en prend, mais à l'hypertrophie étatiste : « Ce qu'il faut, c'est redonner à l'Etat et à la société leur indépendance réciproque et leur réciproque liberté de mouvement, en les cantonnant l'un et l'autre dans leur domaine respectif ». L'Etat démocratique moderne, explique-t-il, est « un Etat qui, abdiquant les fonctions propres à l'Etat […] s'arroge des fonctions étrangères et parasitaires, des fonctions économiques et administratives, dont il s'acquitte d'ailleurs fort mal et qu'il devrait laisser à l'autonomie de la société civile ; en un mot, c'est un Etat qui, de *guerrier*, est devenu *pacifiste*, de *politique*, *économique*, par une subversion anormale de sa véritable nature »[196]. Comme Maurras, selon qui l'Etat moderne est fort là où il devrait être faible, et faible là où il devrait être fort, Berth veut en fait que l'Etat s'en tienne à ses fonctions régaliennes, et qu'il s'abstienne d'intervenir dans les affaires économiques et dans la production. « La Monarchie rêvée et conspirée par Maurras et l'*Action française* serait l'Etat ramené à sa nature politique et guerrière », ajoute-t-il. C'est au fond une critique de l'Etat-Providence – « l'Etat envahissant tout et devenant le succédané moderne de l'antique Providence ».

« Si la résistance de la société civile aux empiètements de l'Etat est une résistance très légitime et très nécessaire, écrit-il à la même époque, s'il est, en d'autres termes, très utile de cantonner l'Etat dans ses attributions essentielles, est-il imaginable que ce mouvement puisse passer à la limite et conduire à l'élimination complète de l'Etat ? N'est ce pas supposer

possibles : 1) la disparition au sein de l'univers de tout antagonisme, par l'égalisation de toutes les races et de toutes les cultures, et 2) la fusion même de toutes les patries au sein d'une humanité une, amorphe et globale – éventualités qui me semblent, non seulement littéralement inconcevables et, par suite, utopiques, mais encore nullement désirables pour le bien de la civilisation, car ce ne serait rien moins que l'arrêt de tout mouvement et de tout progrès dans le monde »[197]. Sa réponse à ces questions se trouve au chapitre 2 des *Méfaits*, lorsqu'il assure que le syndicalisme révolutionnaire « ne veut pas plus détruire l'Etat, au sens négatif et réactionnaire qu'on imagine, que M. Bergson ne veut détruire la Science ; mais ce qu'il veut, c'est, tout en restant sur le terrain de l'Etat moderne, retrouver la vie sociale défigurée et étouffée sous les exagérations étatistes, comme M. Bergson veut, tout en s'appuyant sur la science, retrouver la vie profonde dénaturée et faussée sous les exagérations conceptuelles ».

Edouard Berth est-il donc devenu royaliste ? Il dira en 1924 : « J'avoue avoir failli céder à la séduction ; mais *après*, l'illusion apparaît vraiment trop folle »[198]. Disons qu'il a quelque temps cédé au maurrassisme, mais avec une certaine retenue. On le voit bien quand il reproche au mouvement de Maurras de faire la part trop belle au rationalisme et au positivisme, d'admirer Anatole France, de pencher parfois vers l'« alexandrinisme », etc.

En fait, tandis que Maurras se veut un pur classique, Berth reste à bien des égards un romantique. Au moment où il rédige *Les méfaits des intellectuels*, il est bien conscient de cette contradiction, qu'il essaye de nuancer. De même qu'il a cherché à concilier Apollon et Dionysos, il s'emploie donc à distinguer entre un bon et un mauvais classicisme – d'un côté, le classicisme homérique et « eschyléen », de l'autre le classicisme décadent et « alexandrin » –, mais aussi entre un bon et un mauvais romantisme. « Il y a dans le romantisme, écrit-il, une aspiration à la grandeur tragique, un sens tout shakespearien des antinomies vitales, sociales et métaphysiques, qui, malgré ses abus, ses excès, ses défaillances, lui conservent la valeur d'une grande époque littéraire. Le classicisme, au contraire, peut se présenter sous des allures vieillottes, séniles, académiques ».

Dans le même esprit, il n'hésite pas à distinguer entre deux formes d'individualisme, « l'individualisme démocratique, destructeur de toute société comme d'ailleurs de toute individualité, et l'individualisme tout court, ce fruit d'institutions fortes qui, en encadrant et en disciplinant l'individu, lui donnent un si haut caractère »[199] – formulation assez ambiguë, qui attribue à l'« individualisme tout court » des caractéristiques finalement fort peu individualistes. L'ennemi principal n'en reste pas moins, pour lui, « cette conception atomistique et purement mécanique, où l'homme n'est plus qu'un simple porteur de marchandises, que cette marchandise soit de la force de travail ou de l'or, peu importe ; c'est le triomphe du matérialisme bourgeois, c'est le règne assuré du seul Mammon ! »[200]

Berth, on l'a vu, est alors très proche de Georges Valois, qui sera d'ailleurs le parrain de sa troisième fille. Mais entre l'auteur des *Méfaits des intellectuels* et celui qui se veut alors le théoricien de la tendance « sociale » de l'Action française, il existe aussi quelques divergences. A l'époque du Cercle Proudhon, il est évident que Valois aspire moins à une sociétés sans classe – un « atelier sans maîtres » – qu'à une société strictement ordonnée au principe hiérarchique et élitiste. C'est pourquoi il n'est au fond pas hostile à un capitalisme qui s'en tiendrait à sa mission strictement économique. Ce qu'il refuse, c'est le « capitalisme politique », qui engendre la ploutocratie. « A quoi tend le mouvement de l'Action française, si

ce n’est à arracher le pouvoir politique à l’or pour le rendre au sang ? », demande-t-il. Et d’ajouter : « Le capitalisme s’est révélé un des plus grands moyens de production qui existent au monde s’il est contenu dans ses limites […] ; mais il est le plus grand facteur de destruction des nations qui le laissent sans frein »[201]. Dans son rapport au congrès de 1912 de l’Action française, il reprend la même idée : « Les principes capitalistes de l’économie financière des entreprises industrielles et commerciales, qui sont nécessaires lorsqu’ils sont appliqués à leur objet propre, sont funestes à tout groupement humain lorsqu’ils sont appliqués hors de leur domaine ». Il y a là une certaine naïveté, car il est clair que le capitalisme ne peut fonctionner à plein qu’à la condition d’être libéré de toute contrainte politique, son seul moteur étant la loi du profit. La distinction que fait par ailleurs Valois entre le capitalisme « français » et le capitalisme « étranger » n’est pas moins naïve. Mais il est important de noter qu’elle ne recoupe pas exactement l’opposition que Berth croit pouvoir faire, de son côté, entre le capitalisme industriel et le capitalisme financier.

L’analyse que fait Valois de la bourgeoisie n’est pas moins ambiguë, comme en témoigne son article sur « La bourgeoisie capitaliste » paru dans le n° 5-6 des *Cahiers* (1913). Valois y fait l’éloge de l’ancienne bourgeoisie, classe « appelée à renouveler la noblesse », qui avait « une conscience propre de sa vie particulière, de sa position dans la nation, et des mœurs et traditions qui convenaient à sa fonction ». Il la qualifie même d’« ordre admirable ». Mais, ajoute-t-il, cette ancienne bourgeoisie a disparu, car ses cadres ont été « brisés par la Révolution ». Aujourd’hui, il y a toujours des bourgeois, « mais ils ne forment plus de corps ; ils ne connaissent pas leur fonction ; ils n’ont plus d’idées ni de mœurs particulières et propres à leur conservation, sinon sur un point qui intéresse d’ailleurs le seul caractère qui leur soit commun : ils ne se connaissent que comme possesseurs de capitaux. L’orgueil et l’honneur de classe ont disparu ; le sentiment de la dignité professionnelle n’existe plus. Il reste exclusivement des appétits ». Cette dégradation, Valois assure qu’elle n’est nullement le « produit d’un vice interne de la bourgeoisie », précédemment décrite d’une manière totalement idéalisée, mais que « le mal est entièrement politique » et « engendré par la vie démocratique ». Ainsi, dans les deux cas – capitalisme et bourgeoisie –, il se refuse à mettre en cause de manière intrinsèque ce qu’il ne critique que de façon indirecte. Il s’en prend aux excès du capitalisme, non au capitalisme lui-même, à ce que la bourgeoisie est devenue, non à ce qu’elle a toujours été.

Les méfaits des intellectuels s’achèvent sur une note optimiste. Berth croit voir la société évoluer dans un sens qui correspond à ses vœux. Il va jusqu’à dire que la bourgeoisie, « d’*anarchisante* qu’elle était il y a dix ou quinze ans, devient *monarchisante*, même lorsqu’elle reste républicaine » ! Pascal va l’emporter sur Descartes. La classe ouvrière va trouver les moyens de s’émanciper définitivement de la loi du profit. Contre Socrate, Apollon s’apprête à fusionner avec Dionysos : « De l’alliance fraternelle de Dionysos et d’Apollon, est sortie l’immortelle tragédie grecque […] De même l’*Action française*, qui, avec Maurras, est une incarnation nouvelle de l’esprit apollinien, par sa collusion avec le syndicalisme qui, avec Sorel, représente l’esprit dionysien, va pouvoir enfanter un nouveau *Grand Siècle*, une de ces *réussites historiques* qui, après elles, laissent le monde longtemps ébloui et comme fasciné ».

Berth ne va pourtant pas tarder à déchanter. C’est ce que montre son itinéraire ultérieur, que l’on va examiner maintenant.

Contre l'Union sacrée

Lorsqu'éclate la guerre de 1914, l'Action française se rallie aussitôt à l'Union sacrée, ce que ne font ni Georges Sorel ni Edouard Berth. La germanophobie obsessionnelle de Maurras ne pouvait que l'amener à approuver une guerre avec l'Allemagne, d'autant qu'il s'agissait de reconquérir les « provinces perdues » d'Alsace et de Lorraine. Mais en se ralliant à un gouvernement qu'elle dénonçait la veille encore avec la dernière vigueur, l'A.F. mettait aussi en pratique son idée que l'unité des Français doit se faire dans les moments de crise, et surtout contre les pacifistes. L'Action française participera donc au premier rang de l'hystérie « antiboche » et apportera son soutien à tous les gouvernements, y compris ceux d'Aristide Briand et de Georges Clemenceau, qui lui paraîtront prendre des mesures énergiques en faveur de la défense nationale. Cela lui permettra d'ailleurs d'intensifier son audience : en 1917, son quotidien ayant enregistré 7500 abonnés de plus, la Ligue d'Action française quitte ses locaux de la chaussée d'Antin, où elle avait emménagé en 1908, pour s'installer rue de Rome.

Mais l'extrême gauche n'échappe pas non plus à l'atmosphère du moment. En 1914, le Comité confédéral de la CGT, encore formellement dirigé par son courant révolutionnaire, rejoint l'Union sacrée, au désespoir de quelques syndicalistes minoritaires, comme Pierre Monatte[202]. Outre Léon Jouhaux, se rallient également à l'Union sacrée des hommes comme l'ex-antimilitariste Georges Hervé (1871-1944), ancien militant cégétiste, naguère encore défenseur de la violence révolutionnaire, qui transforme sa revue *La Guerre sociale* en un journal patriote étroitement chauvin, *La Victoire*, où il sera rejoint par Alexandre Zevaès, ancien député guesdiste, devenu l'avocat de l'assassin de Jaurès, puis par l'ancien communard Jean Allemane (1843-1935), fondateur en 1890 du Parti ouvrier socialiste révolutionnaire, qui fut longtemps l'un des adeptes maximalistes de la grève générale. Significativement, *La Revue socialiste* et *Le Mouvement socialiste* cessent alors de paraître. Georges Sorel, pour qui la mobilisation générale décrétée à Paris évoque irrésistiblement la « levée en masse » de 1793, écrit à Mario Missiroli : « Toute la pensée socialiste est devenue jacobine ».

Lorsque la guerre éclate, Sorel se déclare consterné de l'alliance de la Russie avec la France et l'Angleterre. Cette alliance, écrit-il à Berth le 11 septembre 1914, « va achever tout ce qui demeurait encore de sérieux, de grand et de *romain* en Europe ». Après quoi, il commente l'Union sacrée en termes des plus caustiques : « Il sera curieux de noter quelque jour les affinités qui ont uni étroitement, au cours de cette crise, des hommes qui semblaient fort opposés : des catholiques comme de Mun, des royalistes à la manière de Maurras, tous les francs-maçons, Hervé, Vaillant, J. Guesde. Ces hommes ne sont pas mus par la nécessité de défendre les biens élémentaires de la nation ; mais ils ont un fonds commun de haine contre des idées de discipline que la Prusse avait gardées ». Dans cette lettre très importante, Sorel critique aussi le Vatican, en même temps que l'Action française : « L'élection du nouveau pape [il s'agit de Benoît XV] me paraît montrer que les cardinaux croient le moment venu d'orienter définitivement l'Eglise dans la voie de la civilisation bourgeoise […] On nous annonce que Rome va faire de la *grande politique*, cela veut dire qu'elle va marcher d'accord avec les démocrates, les modernistes, les politiciens qui auront assez de scepticisme pour ne voir dans l'Eglise qu'une organisation de gendarmerie spirituelle […] Nous aurons le plaisir de voir Maurras condamné par le Vatican, ce qui sera la juste punition de ses incartades. A quoi pourrait bien correspondre un parti royaliste dans une France qui sera uniquement occupée de jouir de la vie facile d'Antioche ? La disparition prochaine de son *Action*

française permettra de comprendre que Maurras n'a jamais eu une idée sérieuse de ce que doivent être les forces sociales dans un pays monarchique ». Paroles en partie prophétiques, puisque l'Action française sera en effet condamnée par le Vatican en 1926.

Dans une autre lettre à Berth, datée du 18 juin 1915, Sorel dénonce les « horribles massacres auxquels donne lieu cette guerre de tranchées », puis il ajoute : « Le jour où l'on sera résolu à faire une paix comme toutes les paix, la guerre ne durera pas longtemps ». Le 9 juillet 1915, il parle des « âneries » patriotiques du chansonnier Théodore Botrel : « Botrel sera évidemment le héros de cette guerre ; ce n'est pas du tout rassurant pour l'avenir du génie français ».

Dans les derniers mois de la guerre, Sorel se sent accablé, tant physiquement que moralement. La droite est plus germanophobe que jamais, le syndicalisme révolutionnaire paraît mort, la classe ouvrière s'est laissée séduire par les partis. Le 17 février 1918, Sorel écrit à Berth : « Je me sens définitivement fini : je vivrai sans doute encore quelques années, mais je n'ai plus aucune idée de travail ». Le 22 avril, il s'interroge : « Je me demande si l'avenir n'est pas au remplacement des royautés par des oligarchies […] Au fond les Etats-Unis sont-ils autre chose qu'un pays de marchands conduits par une oligarchie aussi brutale et cynique qu'avait été l'aristocratie vénitienne ? » Puis, le 8 juillet 1918 : « Plus nous allons et plus nous nous enfonçons dans le marécage. Il y a quelques années, on s'imaginait encore qu'on marchait à une renaissance, mais aujourd'hui il faut dire que cette renaissance serait le triomphe de la sottise bourgeoise ».

Les effets du conflit mondial sur le mouvement ouvrier ont en effet été dévastateurs. Non seulement la classe ouvrière s'est divisée pendant la guerre, sur la base de clivages nationaux qui ont amené travailleurs français et allemands à se massacrer mutuellement, mais le syndicalisme semble avoir abandonné toute perspective révolutionnaire. En 1918, Agostino Lanzillo, un disciple de Sorel qui se ralliera par la suite au fascisme, publie à Florence un livre intitulé *La disfatta del socialismo*. Berth, lui, parle de l'« éviction du socialisme par la guerre ». En 1923, il dira que la IIe Internationale « s'est suicidée » en participant à la Grande Guerre. A cette date, la CGT aura éclaté en trois fractions différentes : la CGT rattachée à la Fédération syndicale internationale, la CGTU (pour Unitaire), contrôlée par les communistes, et la CGT-SR (Syndicaliste révolutionnaire), très minoritaire, dépendant de la vieille Association internationale des travailleurs. La CGT passera en fait sous le contrôle des vaincus du Congrès d'Amiens, le mouvement se trouvera progressivement bolchevisé et le syndicalisme révolutionnaire paiera son effondrement moral de sa quasi-disparition.

Mais c'est aussi dans cette atmosphère délétère que s'est produite la révolution de 1917. Georges Sorel, qui y a vu d'emblée un « fait énorme », l'a accueillie comme une divine surprise. « Il faut être aveugle pour ne pas voir que la révolution russe est l'aurore d'une ère nouvelle », dira-t-il dans l'avant-propos des *Matériaux d'une théorie du prolétariat*. Dès le 26 octobre 1918, alors que la guerre est en train de s'achever, il écrit à Berth : « Je crois que tout l'avenir de l'Europe dépend des bolcheviks ». Il espère alors que les Soviets vont reprendre le flambeau d'un socialisme véritablement révolutionnaire, et songe à écrire une brochure sur le bolchevisme. Jusqu'en 1920, cet enthousiasme soviétophile ne le quittera pas, alors qu'au contraire il ne tardera pas à s'inquiéter des progrès du fascisme.

En juillet 1919, un certain nombre d'intellectuels et d'écrivains de droite (dont Jacques

Bainville, Henri Massis, Paul Bourget, Jacques Maritain) publient un manifeste intitulé « Pour un parti de l'intelligence », qui se veut à la fois une condamnation solennelle du bolchevisme et une réponse à la « Déclaration d'indépendance de l'esprit » publiée par Henri Barbusse et Romain Rolland. Georges Valois a signé ce texte, tout comme Maurras. Sorel écrit à Berth : « Ce manifeste est un document singulièrement caractéristique de la niaiserie de la bourgeoisie française […] J'espère que vous ne vous laisserez pas entraîner dans cette galère »[203]. Le même jour, Sorel adresse au journal *Il Resto del Carlino* un article rédigé en octobre 1918, qu'il a intitulé « Apologie pour Lénine ». Celui-ci paraîtra en Italie le 23 juillet 1919, sous le titre « Chiarimenti su Lenin », avant d'être incorporé à la 4e édition des *Réflexions sur la violence* (« Plaidoyer pour Lénine »). Sorel y présente Lénine comme l'un des « plus grands théoriciens du socialisme » et affirme que « son discours de mai 1918, sur les problèmes du pouvoir des *soviets* est, selon moi, aussi important que *La guerre civile en France* de Marx ». Le texte s'achève sur ces mots célèbres, à résonance testamentaire : « Maudites soient les démocraties ploutocratiques qui affament la Russie ; je ne suis qu'un vieillard dont l'existence est à la merci des minimes accidents ; mais puissè-je, avant de descendre dans la tombe, voir humilier les orgueilleuses démocraties bourgeoises, aujourd'hui cyniquement triomphantes ». Et cette non moins célèbre apostrophe : « De nouvelles Carthages ne doivent pas l'emporter sur ce qui est maintenant la Rome du prolétariat » !

Sorel, à vrai dire, ne sait pas grand chose de Lénine. Dans un texte rédigé en janvier 1920 pour servir de préface à un recueil de ses articles d'*Il Resto del Carlino*, il va même jusqu'à voir dans la révolution bolchevique « des institutions qui se rattachent davantage à Proudhon qu'aux écoles qui ont si mal exploité l'héritage de Marx »[204] ! A cette époque, il reste d'ailleurs plus convaincu que jamais qu'un « retour à Proudhon » permettrait au syndicalisme français de retrouver son inspiration d'origine. Dans un article rédigé pour la *Minerve française* cette même année 1920, il écrit : « Le socialisme souffre beaucoup d'avoir abandonné les idées fédéralistes dont Proudhon s'était fait le champion […] Les prolétaires commencent à se rendre compte que, pour accomplir leur œuvre rénovatrice, ils doivent revenir aux idées fédéralistes de Proudhon […] Espérons que l'heure de la justice va enfin sonner pour le grand philosophe français »[205]. Sorel espère donc que Lénine ne s'engagera pas dans la voie du jacobinisme et, surtout, que le gouvernement russe saura s'appuyer sur les soviets pour créer une nouvelle forme institutionnelle qui puisse inspirer le prolétariat partout en Europe.

Georges Sorel meurt le 22 août 1922, alors qu'il préparait une nouvelle édition de son livre le plus antichrétien, *La ruine du monde antique*. Dans un article fameux, publié en français dans le numéro spécial que lui a consacré l'hebdomadaire de Pietro Gobetti, *La Rivoluzione liberale*, Berth présente celui qui fut son maître et son ami comme le « Tertullien du socialisme »[206]. Il rappelle que Sorel, qui toute sa vie durant mena de pair l'exégèse socialiste et l'exégèse chrétienne, s'intéressait particulièrement à la façon dont le christianisme s'était développé aux premiers siècles, car il y voyait une sorte de modèle pouvant enseigner aux socialistes « comment et à quelles conditions ils avaient chance de faire triompher l'idéologie prolétarienne dans notre monde ». Sorel ne voulait pas dire par là que le socialisme pouvait être une sorte de succédané du christianisme, ni même qu'il devait se doter d'un quelconque caractère religieux, mais simplement que la classe ouvrière devait, tout comme les premiers chrétiens l'avaient fait en leur temps, apprendre à se tenir à l'écart de la société à laquelle elle s'opposait – et même porter cette « scission » à son « maximum de pureté, de vigueur et d'exaltation ». Tout comme les chrétiens des premiers siècles, le prolétariat doit avant tout

redouter d'être absorbé par la société dont il conteste les principes. Il doit s'établir en *contre-société*. Mais il ne pourra le faire qu'à la condition d'acquérir l'état d'esprit qui lui permettra de « se maintenir *séparé* » : le socialisme ne sera engendré que « par les ouvriers eux-mêmes, s'enfermant dans leurs syndicats et élaborant au cours de leurs luttes syndicales, grâce à un puissant instinct de classe, une sorte de mythologie passionnée, seule capable d'apporter du nouveau dans un monde vieilli, épuisé, sursaturé d'intellectualisme et devenu profondément sceptique et impuissant ».

Quadragénaire et chargé de famille, Edouard Berth, qui faisait jusque là partie de l'armée auxiliaire, a été mobilisé en juin 1915 mais, à son grand dam, n'a jamais été envoyé sur le front. Hostile comme Sorel à l'Union sacrée de 1914, dont il a été l'un des rares à voir avec lucidité ce qu'elle recouvrait, il a lui aussi salué la révolution russe, dans l'espoir que les soviets parviennent à instaurer un véritable « gouvernement des producteurs ». C'est donc assez logiquement qu'au début des années vingt, on le retrouve à la revue communiste *Clarté*, fondée par Henri Barbusse et Romain Rolland, où son premier article (« Georges Sorel ») paraît le 15 septembre 1922.

Fabien Desmeaux note à juste titre qu'« Edouard Berth est présenté à tort et d'une manière caricaturale comme un théoricien du syndicalisme révolutionnaire qui aurait adhéré au communisme à la fin de sa vie, et qui se serait rallié ainsi au marxisme-léninisme sans aucune restriction »[207]. Jean-Claude Valla, de son côté, évoquant ce tournant de l'existence de Berth, dit au contraire qu'il collabora à la revue *Clarté* « sans jamais se départir d'un esprit critique à l'égard du système soviétique »[208]. La vérité est entre les deux. Au début, Berth fut en réalité très loin de faire preuve d'esprit critique vis-à-vis du communisme russe, lequel souleva au contraire son enthousiasme. Ce qui est en revanche exact, c'est que les doutes ne tardèrent pas à l'assaillir et qu'il eut le mérite – et surtout l'honnêteté – d'avouer sans aucune réticence l'ampleur de sa déception dès qu'il se fût convaincu que le système soviétique s'engageait dans une mauvaise direction. Sa critique, en d'autres termes, fut progressive. Elle atteignit son acmé en 1930, époque à laquelle bien d'autres que lui restaient aveugles, volontairement ou non, devant la réalité du stalinisme.

En 1924, Berth publie *Guerre des Etats ou guerre des classes*, ouvrage rassemblant, sous une forme révisée, divers textes qu'il a écrits à partir de 1919, et dans lequel il développe des considérations exposées pour la plupart, un an plus tôt, dans la préface et les notes de bas de page des *Derniers aspects du socialisme*. « L'idée essentielle de mon livre, écrit-il, est qu'avec la Révolution russe a commencé ce que Sorel a appelé *une ère nouvelle*, celle qui doit mettre fin à *l'ère ploutocratique*, dont il faisait remonter les débuts à 1850, époque où, selon lui, se termine *le siècle de Rousseau* ou *ère démocratique proprement dite* »[209].

A l'époque du Cercle Proudhon, on l'a vu, Berth combattait encore l'idée que la guerre ne soit jamais qu'une diversion à la lutte des classes. En mai 1914, dans *Les méfaits des intellectuels*, il en saluait la « vertu souveraine » et les vertus purifiantes, allant même jusqu'à écrire que, « depuis Tanger, la perspective d'une guerre avec l'Allemagne a retrempé l'âme française ». Pourtant, lorsque quelques mois plus tard la Grande Guerre a éclaté, il n'a nullement partagé l'enthousiasme de ceux qui partaient au front dans une atmosphère de liesse populaire. Il a au contraire dénoncé l'Union sacrée, avant de considérer cette guerre comme une abominable « boucherie ». Est-il pour autant devenu brusquement pacifiste ? Nullement. S'il a condamné la guerre entre les Etats, c'est bien plutôt au nom de la guerre des classes.

D'où le titre de son livre.

Son hostilité à l'entrée en guerre contre l'Allemagne répondait en fait à deux ordres de considération différents. D'une part, l'Union sacrée lui est apparue comme mystificatrice d'un point de vue de classe : rassembler la nation contre l'ennemi extérieur revient à laisser croire aux travailleurs qu'ils ont quelque chose de commun avec ceux qui les exploitent, que leur commune appartenance nationale compte plus que ce qui le sépare. Mais Berth a aussi analysé les forces en présence. Dans la lutte entre les puissances impériales et les puissances alliées, il a constaté une différence « idéologique » : l'Allemagne de Guillaume II avait au moins le mérite de n'être pas une démocratie libérale et bourgeoise, alors que les puissances alliées étaient, elles, les représentantes typiques du monde bourgeois. L'Entente, écrira-t-il en 1923, représentait « l'union des démocraties bourgeoises, le centre et le cœur de la ploutocratie bourgeoise, avec son expression politique adéquate, qui est le parlementarisme »[210]. Dès lors, sa religion était faite.

Le 11 mai 1915, Berth écrit à Edouard Droz : « On rend l'Allemagne responsable du cataclysme ; la *méchante* Germanie est devenue comme l'âne de la fable "le pelé, le galeux" d'où est venu tout le mal – c'est l'Etat-bandit[211], l'Apache de toute l'Europe. Je vous avoue que ces criailleries me paraissent tout à fait insipides, et dépourvues de sens […] Au surplus, s'il me fallait attribuer à un peuple une responsabilité quelconque, c'est vers l'Angleterre que je ferais retomber tout le poids de la catastrophe actuelle, qui est évidemment le résultat de la politique d'Edouard VII et de Sir Edward Grey ». Il poursuit en ces termes : « Je vois deux *thèses* en présence : la thèse nationaliste, réduire l'Allemagne en morceaux, ramener l'Europe à ce qu'elle était après les traités de Westphalie, redonner par là à la France la prépotence européenne – hélas oui, c'est là un rêve séduisant, mais ce n'est qu'un rêve ! Une *nuée*, de l'idéalisme éperdu ! Même si nous obtenons la rive gauche du Rhin, l'Allemagne restera très forte, et non seulement très forte, mais probablement animée d'un désir insatiable de prendre sa revanche – et alors ! […] L'autre thèse, celle des socialistes, ne me paraît pas moins folle : guillotiner Guillaume II et ses généraux, établir la République allemande et la paix européenne sur les ruines du militarisme prussien – c'est là aussi une utopie bien caractérisée […] Rien de plus terrible que *ces pacifistes en armes* : des moutons enragés. Faire la guerre pour détruire la guerre, s'armer pour établir la paix – c'est là l'esprit même des Alliés ; et leur "Bochophobie" vient de là ; mais que de faiblesse réelle, de candeur, de naïveté, d'idéalisme indécrottable, dans tous ces sentiments ! D'autant que le principe des nationalités qu'on invoque est une source intarissable de guerre – Proudhon l'avait bien vu, aussi. Mais, en France, royalistes et républicains sont farcis des mêmes illusions et des mêmes préjugés ! » A la même époque, le très « bochophobe » Georges Valois professe des sentiments radicalement opposés.

Pour étayer son jugement sur la Grande Guerre, Berth s'appuie à nouveau sur Sorel : « Sorel n'a partagé aucune des illusions que la guerre a données à tous nos intellectuels – il l'a jugée ce qu'elle est vraiment, une effroyable catastrophe qui a détruit en Europe tout ce qui était encore viable et précipité le monde moderne à une dissolution, dont seul un mouvement révolutionnaire sérieux pourrait le sauver »[212]. L'objectif réel de cette guerre, explique-t-il, oubliant un instant que Marx se félicitait que le capitalisme ait mis fin au féodalisme, était « d'éliminer du corps de l'Europe démocratique ce qui restait de survivances féodales représentée par l'Allemagne des Junkers »[213]. « L'Allemagne représentait à leurs yeux cet esprit guerrier, auquel ils ont déclaré la guerre, et qu'il s'agissait d'expulser à jamais du corps

de l'Europe en voie d'unification bourgeoise »[214]. Et c'est effectivement ce qui s'est passé. « La noblesse prussienne, *la dernière noblesse d'esprit féodal qui subsistât en Europe*, ayant été vaincue par la bourgeoisie de l'Entente, c'est bien le triomphe de la démocratie bourgeoise que marque la "Grande Guerre" »[215]. La France, quant à elle, « s'est constituée le gendarme de l'*ordre bourgeois* en Europe : on ne fait jouer la peur du Boche que par peur du Bolchevik, et l'on couvre d'un pavillon patriotique une raison de défense sociale et bourgeoise »[216]. C'est donc à partir de sa conscience de classe que Berth, constatant que « la guerre s'est terminée par la victoire des démocraties bourgeoises occidentales »[217], refuse de se réjouir de l'issue des combats : « « De ce charnier gigantesque, le plus gigantesque, à ce jour, de l'histoire, la société bourgeoise a émergé toute ragaillardie, ayant consommé son unité et entonnant, sur le corps du prolétariat décimé et prostré, un chant de triomphe d'une rare insolence »[218]. Bref, cette « guerre de ploutocrates », a été « vraiment *ignoble* dans toute l'acception du mot, ignoble dans toutes ses démarches, ignoble dans tous ses procédés, ignoble dans son idéologie, ignoble dans son âme et dans son corps »[219].

Plus question, par conséquent, de faire la moindre concession à cette germanophobie à courte vue où se complaisent Maurras et Valois, et toute l'Action française avec eux. Berth qui, répétons-le, connaît bien le monde germanique, dénonce désormais avec force la haine de l'Allemagne – « de la patrie de Beethoven, de Hegel, de Wagner, de Marx et de Nietzsche »[220] –, où il ne voit « que jalousie recuite de concurrents évincés ». Il affirme que le XIXe siècle fut le « grand siècle allemand », tout comme le XVIIIe siècle fut le « grand siècle français », que le peuple allemand, « pour le génie métaphysique, n'a eu d'égal que le peuple grec », et que « sans le romantisme allemand, et sans Renan, qui en est l'héritier direct, nous en serions encore à cet anticléricalisme homaisien, dont Flaubert a donné une caricature immortelle ». Et de moquer le royaliste Maurras, qui a soutenu la République en lutte contre la monarchie des Hohenzollern parce que « ces brutes, ces lourdauds de *Boches*, ces reîtres, ces bandits, ces apaches, osaient encore à la face de l'Europe bourgeoise émettre des aphorismes où respirait leur âme moyenâgeuse »[221]. Quant à ceux qui font de l'humiliation de l'Allemagne par le traité de Versailles le programme de leur politique, Berth leur répond : « Moi qui me sens le frère du prolétariat allemand, plus que je ne suis votre compatriote, je vous déclare que je considère l'Allemagne comme un grand peuple producteur que je ne consentirai jamais à voir réduire en esclavage, pour vous assurer, à vous, ploutocrates de Paris, des rentes perpétuelles et le droit de ne rien faire […] Eh oui, nous le déclarons bien haut, nous avons pour la grande Allemagne, patrie de Luther, de Hegel et de Marx, une admiration que nous ne chercherons jamais à dissimuler. Vous voudriez nous entraîner – dans un but qui n'est que trop clair – à partager votre *haine du Boche* ; mais, tenez-vous le pour dit, nous ne marcherons pas ! »[222]

Sur les causes et les responsabilités de la guerre, il ne partage pas non plus, comme on l'a vu, l'opinion dominante. Evoquant le projet qui fut quelque temps agité de traduire en justice Guillaume II et ses généraux, idée qui lui paraît « non seulement monstrueuse au point de vue juridique, mais aussi au point de vue moral », il écrit : « Les Alliés ont dû renoncer à cette singulière procédure, non pas tant comme le croit ou feint de le croire Charles Maurras, par faiblesse et coupable condescendance, mais, sans doute, par le sentiment secret et non avoué qu'il ne leur serait pas si facile qu'ils le veulent bien proclamer depuis dix ans que l'Allemagne est *seule* coupable de la guerre »[223]. Et d'exprimer sa conviction qu'« on arrivera même à voir, clair comme le jour, dans quelques années […] que les coupables sont *du côté de l'Entente* et que l'Allemagne a vraiment fait, comme elle l'a dit, une guerre défensive »[224]. La bourgeoisie a en effet « déclenché délibérément la guerre, pour contrecarrer la marche en

avant du prolétariat révolutionnaire »[225]. La vérité, selon Berth, est donc que la bourgeoisie a voulu à la fois lutter contre les derniers restes d'esprit féodal et contre le prolétariat révolutionnaire – manière indirecte de laisser entendre que dans son esprit les deux sont liés. « La thèse de l'*unique* responsabilité allemande, dit-il encore, est la base sur laquelle repose tout l'édifice de mensonges qu'a échafaudé l'Entente depuis dix ans ; c'est là pour elle une vérité qui doit rester *vérité-tabou* ; démolir cette soi-disant vérité est donc la tâche essentielle des révolutionnaires »[226].

Le temps du flirt avec les nationalistes d'A.F. est bien loin ! Berth multiplie même les attaques contre Maurras, contre Valois et contre ce mouvement royaliste qui s'est trahi lui-même « en rebaptisant *national* ce qui n'est que *bourgeois* », sans oublier les « écrivains nationalistes » qui « essaient par tous les moyens de maintenir le prestige moral de la Grande Guerre, qui a consacré le triomphe de la ploutocratie »[227]. « Il y a, écrit-il, une *philosophie ententiste* de la guerre, à laquelle nous avons vu l'*Action française* adhérer, en consentant à faire partie de l'*Union sacrée* ; et Charles Maurras a si bien camouflé son opposition à la démocratie qu'on a vu Léon Daudet devenir député de Paris, la défense *nationale* se transformer rue de Rome en défense *sociale*, et Georges Valois proclamer que la lutte des classes est une *invention boche*, qu'il n'y a pas de lutte des classes, pour la bonne et simple raison qu'il n'y a pas de *classes*, mais seulement des Français, tous désormais ouvriers de la Production nationale comme ils furent tous soldats de la Défense nationale : on ne peut donc imaginer un triomphe plus complet des principes démocratiques »[228]. Certes, « avant la guerre, l'*Action française* constituait vraiment une force qui pouvait paraître neuve et hardie ; elle groupait des lettrés, dont le langage attirait la sympathie par sa netteté, sa franchise et sa crânerie ; il fut même un moment, vers 1908, lors des événements de Villeneuve-Saint-Georges, où l'*Action française*, comme journal, fut la seule gazette *lisible* à Paris […] Son conservatisme semblait être un conservatisme de grande allure – et non mesquinement bourgeois comme il est devenu »[229]. Mais aujourd'hui, « l'Action française ne se distingue plus guère du bonapartisme […] Sa conception de la tradition apparaît comme tout à fait réactionnaire et tombe sous les reproches que Sorel fait aux *conservateurs bornés* […] Avant la guerre, nous avions cru possible la restauration d'une Monarchie, qui, mieux que la République de nos républicains radicaux, eût pu *réduire et neutraliser* l'Etat et laisser aux groupes sociaux une pleine liberté d'antagonisme […] Mais la conduite de nos *enragés du chauvinisme*, qui trouvent admirables la Saint-Barthélémy et la révocation de l'Edit de Nantes, nous prouve que nous n'aurions à attendre, nous syndicalistes révolutionnaires, *ennemis de l'intérieur*, de la part de nos fervents *patriotes et ligueurs* qu'une proscription en masse. La monarchie de Maurras et de Daudet ne serait pas la monarchie de saint Louis ou d'Henri IV, mais celle de Catherine de Médicis, de Laubardemont et des Dragonnades : toute illusion est désormais impossible »[230].

A Maurras, Berth reproche de n'avoir aucun sens historique. Il le classe parmi les « hallucinés du passé » qui croient qu'en politique on peut ressusciter les morts. Il le qualifie de « néo-grec, plus bouddhiste encore que néo-grec », de « Jacobin blanc »[231], de « romantique cérébral », d'« athée clérical » entouré de « zouaves pontificaux » : « Charles Maurras n'est pas un disciple de Le Play ni de Renan – du Renan de la *Réforme intellectuelle et morale* si scandaleusement sympathique à l'odieuse Germanie ; c'est une sorte de *Jacobin blanc*, disciple de Joseph de Maistre et d'Auguste Comte, qui voudrait ressusciter les plus mauvaises traditions de l'Ancien Régime, un *athée clérical* et théocrate, qui voit dans l'Eglise, à la manière bonapartiste, *une gendarmerie sacrée* ; et son dogmatisme politique est

aussi étroit que son dogmatisme esthétique »[232]. Observant que Maurras « n'a jamais fait aucune réserve sur l'œuvre des rois dans leur destruction radicale de la noblesse et sa domestication », il assure qu'« il y a plus de *démocratie* qu'on ne pourrait croire dans [sa] pensée » : « Sa conception de la royauté est toute bourgeoise ; il a horreur de la féodalité »[233].

Maurras a toujours dénoncé l'Allemagne comme un pays de « Barbares ». Berth lui répond que « la vraie barbarie […] c'est la *barbarie nationaliste* – une barbarie vraiment savante, artificielle et raffinée, qui sait utiliser le sentiment sacré de l'indépendance nationale et les nobles aspirations du patriotisme à des fins ignominieuses et toutes bourgeoises »[234]. Il en va de même du « nationalisme mortuaire » de Barrès. Le nationalisme, affirme Berth est un « non-sens » : « Aimer sa patrie *contre* toutes les autres, souhaiter la peste et le choléra à toutes les autres patries, pour jouir *soi* de la santé dans les étroites limites de la sienne, ce serait là un sentiment monstrueux, que personne, en réalité, n'éprouve »[235]. Il ajoute que « nos catholiques, qui se croient nationalistes, le sont moins que personne, car, au fond, ce qu'ils aiment dans la France, c'est *la Fille aînée de l'Eglise* ; ils considèrent que la France est le cœur du catholicisme et qu'elle morte, le catholicisme serait bien diminué dans le monde. Ils ne sont donc nullement des nationalistes, mais des *internationalistes blancs*, qui, sous le masque du patriotisme, rêvent de restaurer l'unité chrétienne de l'Europe comme elle existait au Moyen Age »[236]. Ce sont en outre d'incorrigibles tenants de l'Etre métaphysique, tandis que Berth est, philosophiquement, du côté du Devenir : « Eh oui, nous ne sommes pas des quiétistes, des substantialistes, des partisans de l'Etre ; nous sommes des mobilistes, des phénoménistes, des partisans du Devenir »[237].

« Nous ne pouvons vraiment plus apercevoir dans le patriotisme, sentiment assurément très noble quand il est sincère, qu'*un masque ploutocratique*, que *la dernière ressource sentimentale* d'une Bourgeoisie à qui la crainte de la Révolution prolétarienne inspire une terreur folle »[238], confesse Berth, qui ajoute : « Entre les nationalistes et nous, la scission est désormais profonde et irrévocable. Avant la guerre, il avait pu sembler qu'un rapprochement, dans la lutte commune contre la démocratie, était possible : la guerre a creusé entre nous un abîme infranchissable »[239]. On aurait tort, pourtant, de croire qu'il abjuré tout patriotisme. C'est le contraire qui est vrai. « Nous aimons […] la France autant que personne, écrit-il encore […] mais il y a France et France, et la France d'après-guerre, cette France bourgeoise, ploutocratisée jusque dans les moelles, et qui semble reprendre toutes les traditions détestables d'un *Ordre moral* trop fameux, cette France qui n'est ni républicaine, ni bonapartiste, ni royaliste, ni chrétienne, ni révolutionnaire, mais une synthèse amorphe et obscène de tous les principes, capable de crier tour à tour et du même cœur : Vive Jeanne d'Arc ! Vive Napoléon ! Vive Gambetta ! cette France-là, en qui il nous est impossible de reconnaître la France de Pascal, de Bossuet, de Corneille, de Proudhon et de Flaubert, nous fait positivement horreur »[240].

Avant la guerre, Berth avait cru pouvoir comparer Sorel et Maurras à Dionysos et Apollon, grands dieux complémentaires. Dix ans plus tard, il fait amende honorable : « Maurras n'était qu'un faux Apollon » ! « Dans mes *Méfaits des intellectuels*, au chapitre final, explique-t-il, […] j'attribuais à Maurras, de concert avec Sorel, et comme synchroniquement, une importance majeure pour le salut de l'Europe occidentale et de l'humanité latine. L'alternative n'était pas alors, à mes yeux, entre Maurras l'apollinien et Sorel le dionysien, mais j'avais conçu au contraire entre eux un alliance possible pour l'avènement d'un *nouvel âge classique*, d'un nouveau *grand siècle*. Je dois avouer, aujourd'hui, que je m'étais trompé sur le compte

de Maurras, et qu'il m'apparaît désormais, non plus même comme un apollinien, mais comme un simple *alexandrin*, un apollinien qui, séparé de Dionysos, tombe forcément dans le plus étroit et le plus stérile des "égypticismes" »[241]. Et d'ajouter : « La patrie de Beethoven, de Hegel et de Wagner, comme la patrie de Pouchkine, de Tolstoï et de Dostoïevski […] représentent bien plutôt Dionysos lui-même, le puissant flux dionysien, qui vient renouveler une civilisation pseudo-apollinienne, et présentant tous les signes de l'épuisement sénile ».

Lénine et le « bloc germano-russe »

Berth conteste que le déclenchement de la Grande Guerre ait marqué une césure irréversible. « Pour nous, au contraire, déclare-t-il, la guerre n'a rien *commencé* d'essentiellement *nouveau*, elle ne fut qu'un *accident* – un accident énorme, si l'on veut, au point de vue quantitatif, – et qui n'a fait que précipiter à grande allure la dissolution du monde moderne : elle s'intercale dans le processus de l'ère ploutocratique, tout comme la Révolution française s'est intercalée dans le processus de l'ère démocratique »[243].

C'est que le grand tournant, selon lui, c'est dans « la patrie de Pouchkine, de Tolstoï et de Dostoïevski » qu'il est intervenu : « L'événement nouveau et qui inaugure une ère vraiment nouvelle, c'est la Révolution bolchevique du 27 octobre 1917 ». D'où le titre de son livre de 1924, *Guerre des Etats ou guerre des classes* : « La question essentielle est […] de savoir de *quand l'on veut dater*, du 2 août 1914 ou du 27 octobre 1917 et quelle interprétation on donne à la "Grande Guerre". Si l'on croit vraiment que la "Grande Guerre" a ouvert pour l'humanité un cycle nouveau, dont les *Unions sacrées nationales* sont en quelque sorte le symbole et l'armature, et où les valeurs nationales primeront les valeurs sociales, alors on est *fasciste*, on tient pour la *Guerre des Etats ou guerre des classes*, on se range du côté de la bourgeoisie ; mais si l'on croit que la "Grande Guerre" ne fut qu'un *accident* dans l'ère ploutocratique, et que la date vraiment importante est celle du 27 octobre 1917, c'est-à-dire la Révolution bolchevique inaugurant l'ère prolétarienne qui doit précisément mettre fin à l'ère ploutocratique, alors on est *communiste*, on tient pour la *guerre des classes*, on se range nettement du côté du prolétariat révolutionnaire »[244]. « Guerre des Etats ou guerre des classes, op. cit. ou guerres des classes », cela signifie donc avant tout « fascisme ou communisme », mais aussi « bourgeoisie ou prolétariat », « guerre ou révolution ».

L'analyse que fait Berth de la révolution russe à ses débuts suit de près celle de Georges Sorel. Les certitudes qu'il en retire sont portées par un espoir : celui d'un renouveau du socialisme tel qu'il le conçoit. « Sorel, écrit Berth, avait conçu *une épopée des grèves*, par laquelle le prolétariat révolutionnaire devait conquérir une gloire immortelle ; cette épopée des grèves, jusqu'ici, ne s'est pas réalisée, mais la lutte gigantesque et héroïque que la République des Soviets soutient contre l'Europe bourgeoise coalisée en sera un équivalent »[245]. « Grâce à la Révolution russe, grâce à Lénine, *le socialisme est ressuscité* », dit-il encore[246]. Désormais, « le duel est inévitable, invincible, fatal ; ce duel est engagé entre la Bourgeoisie occidentale, dont le centre est Londres, cœur du capitalisme, et le Prolétariat révolutionnaire, dont le centre est Moscou »[247].

Certes, dès cette époque, Berth est bien conscient que les Soviets ont installé en Russie un Etat tout aussi autoritaire que l'étatisme qu'il a lui-même toujours dénoncé. « Mais, ajoute-t-il, il ne faut pas se laisser prendre aux apparences, et, en toute chose, la *forme* importe assez

peu ; c'est le fond qui est l'essentiel. Et le fond, c'est ceci : *les Soviets* constituent la première apparition, la première réalisation du nouveau principe prolétarien ; le Soviet, c'est *le gouvernement des producteurs* en action, se réalisant, s'incarnant, s'actualisant, en opposition déclarée avec les principes démocratiques ; le Soviet, c'est la négation du Parlement […] Voilà le fait révolutionnaire nouveau que constitue le Soviet. Et voilà le secret de son immense popularité parmi tous ceux qui ont vraiment le sens révolutionnaire, et, du même coup, l'explication de la haine farouche qu'il suscite chez tous ceux qui, plus ou moins, sont restés empêtrés dans les liens de la traditionnelle philosophie bourgeoise »[248]. Il voit bien aussi la parenté entre le jacobinisme français de 1793 et le bolchevisme de 1917, notant qu'il y a « chez les révolutionnaires russes un certain fanatisme qu'on pourrait qualifier de théologique »[249]. « Sous beaucoup de rapports évidemment, reconnaît-il, les bolcheviks rappellent les Jacobins et ils continuent le tsarisme comme les Jacobins étaient les parfaits continuateurs des traditions royales les plus authentiques ». Mais, comme bien d'autres observateurs le font alors, et le feront par la suite, il explique ce « fanatisme » par l'état de la Russie de son temps : « Lénine, c'est comme un Pierre le Grand qui aurait lu Marx – il n'en pouvait être autrement en Russie, étant donné l'héritage laissé par le tsarisme, le caractère arriéré de l'économie russe et l'état rudimentaire de la classe ouvrière »[250]. Du reste, ajoute-t-il, « il n'a jamais été question, pour ceux qui se déclarent *bolchevistes* parmi les socialistes de l'Occident, *d'imiter servilement* les Russes »[251]. Enfin, il réalise également qu'il existe un risque que la dictature des Soviets, posée comme un stade provisoire permettant de passer du capitalisme au socialisme, ne devienne une fin en soi ou un état permanent. « Cette crainte […] est très justifiée ; mais doit-elle empêcher un vrai révolutionnaire d'adhérer au bolchevisme ? Je ne le crois pas, car, *même de la liberté*, bien assurément très précieux et très sacré, il ne faut pas faire *un fétiche* »[252]. Et de s'en remettre ici, très classiquement, à Karl Marx : « Le vrai révolutionnaire doit peu se soucier, au fond, des libertés formelles, pour s'attacher avant tout à créer les conditions de la liberté réelle »[253].

Edouard Berth est donc alors, incontestablement, sous le charme. La révolution russe, qu'il a ressentie comme un « coup de tonnerre », lui semble « avoir ouvert l'*ère nouvelle*, celle où la lutte des classes sculptera l'homme nouveau, *le Travailleur social*, et pourra apporter au monde la Paix prolétarienne »[254]. En même temps, il interprète cette révolution comme un retour à ce qu'il y a eu de meilleur dans l'histoire du mouvement ouvrier, comme une véritable régénération. « Le grand mérite du bolchevisme, dit-il, restera d'avoir, face à notre Occident enlisé dans les marécages d'un socialisme réformiste et tout rationalisé, rafraîchi l'idée révolutionnaire et rafraîchi le sentiment très émoussé de l'irréductible originalité des conceptions socialistes et des sacrifices héroïques qu'elles impliquent de la part de ceux qui les adoptent ».

L'industrialisme et le productivisme soviétiques ne le gênent pas, dans la mesure où ceux-ci ne s'accompagnent pas d'une recherche de profit : « Les bolcheviks sont des industrialistes en toutes choses ; ils se passionnent pour tout dans l'industrie moderne, sauf pour les bénéfices exagérés des capitalistes »[255]. Admirateur du bolchevisme, Berth n'en reste pas moins d'abord un syndicaliste révolutionnaire, convaincu que l'« empire du monde » est promis à ceux qui sauront s'affirmer, d'un même élan, disciples de Sorel, de Proudhon et de Marx. C'est pourquoi il lui arrive aussi d'estimer que le bolchevisme, en dépit de tous les mérites qu'il lui trouve, est encore « loin d'être à la hauteur », pratiquement et philosophiquement, du syndicalisme révolutionnaire. Le matérialisme scientiste de Lénine, notamment, prouve « qu'il a conservé du marxisme certains aspects surannés et nettement

dépassés à l'heure actuelle »[256]. Mais cela ne fait que le renforcer dans sa conviction « que le syndicalisme révolutionnaire français est appelé à reprendre, dans le mouvement ouvrier international, la place qui lui revient, c'est-à-dire la première, et cela non parce que *français*, mais parce qu'il représente vraiment le *sommet* théorique et pratique du mouvement ouvrier, l'extrême pointe, l'apogée des conceptions purement prolétariennes »[257]. Au passage, il formule l'espoir que le parti communiste français, créé depuis peu, « ne retombera pas dans les erreurs anciennes » et « saura marcher d'accord avec le syndicalisme révolutionaire et reconnaître sa nécessaire et légitime prééminence »[258] !

A la Russie des Soviets, il fait par ailleurs gloire d'avoir « trahi l'Europe libérale et démocratique » en signant la paix de Brest-Litovsk, ce qui lui a valu la haine de l'« Europe bourgeoise » : « Il n'y avait qu'une puissance, en Europe, dont les principes fussent en contradiction avec cette philosophie [bourgeoise et démocratique], et c'était l'Allemagne, restée plus ou moins féodale […] Elle a été vaincue, l'Ancien régime a perdu son dernier rempart et l'Europe est désormais *toute bourgeoise* – toute, sauf… la Russie des Soviets qui ne répudie pas moins les principes démocratiques que l'Allemagne des hobereaux […] Avoir rompu avec cette [sacro-sainte routine démocratique], voilà pour nos Wilson, nos Lloyd George et nos Clemenceau, quel a été le crime inexpiable des Bolcheviks… »[259].

En août 1924, Berth publie dans *Clarté* un article intitulé « Lénine, qui est-ce ? », vis-à-vis duquel il prendra par la suite ses distances, mais qui apparaît alors comme une véritable profession de foi. Dans ce texte comme dans ses écrits de la même époque, Lénine est représenté comme l'incarnation contemporaine de l'ascétisme et du sublime prolétarien, une sorte de saint sorélien, un personnage providentiel qui aurait plu à Nietzsche, un homme « bon et dévoué », un titan d'énergie révolutionnaire, « le gars le plus honnête qui ait encore paru sur la Terre » : « Une seule chose, pour lui, existe, c'est la Révolution – et, pour la cause de la Révolution, cet ascète, ce *saint*, comme a osé dire Gorki, cet homme qui ne s'accorda jamais aucune *aisance*, aucun répit, aucune relâche, qui ne vécut littéralement que pour la Révolution, corps et âme, avec le dévouement absolu et total d'un jésuite pour son ordre, d'un *grognard* pour son Empereur ou d'un Machiavel pour son *Prince*, fera des choses qui lui donneront figure d'*immoraliste* et le voueront à l'exécration de tous ceux que Nietzsche appelait "les humanitaires ardents et superficiels" »[260]. Lénine, dit encore Berth, domine « de sa taille gigantesque nos pygmées occidentaux »[261]. Il est en outre l'authentique continuateur de Marx : « Lénine est tout rempli de l'esprit même de Marx, du Marx authentique et vraiment génial […] Lénine *restitu*e Marx, le ressuscite, le renouvelle, le fait revivre devant nous »[262].

Du coup, Berth se réconcilie quelque peu avec la politique, qu'il avait tant décriée naguère au nom de l'économie. Le moyen de faire autrement, puisque la révolution russe a d'abord consacré la victoire d'un parti, en l'occurrence le parti communiste ? Berth va jusqu'à rappeler, ce qu'il s'était gardé de faire auparavant, que pour Marx la lutte des classes est d'abord « une lutte politique ». « Vouloir exclure la politique des syndicats, confesse-t-il, c'est vouloir les ramener au simple corporatisme ; le syndicalisme n'est plus révolutionnaire, il s'adapte à la société bourgeoise, il s'y incorpore »[263]. Que ne l'avait-il dit plus tôt ! Le propos sonne évidemment comme une autocritique. Mais Berth tergiverse un peu. Il affirme qu'il y a politique et politique, et qu'on peut à la fois s'opposer aux partis politiques et aux « politiciens » tout en faisant de la politique. « Pour ne pas faire de politique, il faut encore politiquer », dit-il plaisamment[264]. Il laisse entendre qu'on l'a mal compris, tout comme on a

mal compris la charte d'Amiens qui, à l'entendre, ne répudiait pas tant la politique que les partis. Et d'en appeler à Hegel pour expliquer qu'on peut faire de la politique autrement, qu'on peut faire de la politique pour en finir avec une certaine politique, bref qu'on peut dépasser l'opposition de la politique nécessaire et le refus de la politique.

Il est alors plus internationaliste que jamais : « Nous nous sentons, nous, prolétaires socialistes, complètement étrangers à vos haines nationales, à vos haines de races […] Votre nationalisme nous est odieux ; il est fait de préjugés stupides, de routines crasseuses, de réactions féroces »[265]. Mais il ne confond pas le nationalisme, jugé réactionnaire, avec l'attachement aux traditions historiques nationales ni avec le patriotisme, dont le « peuple ouvrier et paysan » est le dépositaire. Il affirme au contraire hautement qu'« en tout pays, c'est le peuple, beaucoup plus soudé au sol et à la langue et à tout ce qui constitue une patrie, que les classes riches, dont la vie est plus cosmopolite (la richesse étant un facteur de rapide *dénationalisation*), qui représente ce qu'il y a en tous pays de plus indigène »[266]. « Il existe une France bourgeoise, proclame-t-il, et nous espérons bien lui faire le même sort que vous avez fait à la France féodale ; il y aura une France prolétarienne, et, dans cette France prolétarienne, les traits véritables de la France éternelle se retrouveront sans doute, mieux accusés peut-être encore »[267]. C'est pourquoi, en 1927, il dira aussi que la patrie française ne dépend pas des agitations pusillanimes des réactionnaires restaurationnistes, et moins encore de la bourgeoisie, mais bien du prolétariat : « La grandeur de la France, en vérité, dépendra désormais tout entière de *la France rouge* – d'une France reprenant le fil de sa vraie tradition, qui est la tradition révolutionnaire, c'est-à-dire la grande tradition classique »[268].

Cette distinction entre patriotisme et nationalisme en appelle chez lui une autre, entre l'internationalisme qu'il approuve et le cosmopolitisme qu'il rejette. « Les socialistes, c'est entendu, sont des *sans-patrie*, écrit-il ; ils se proclament *internationalistes* ; mais comprenez-le bien une fois pour toutes : cet internationalisme ne ressemble en rien à *ce cosmopolitisme bourgeois*, qui convient à des gens que leur genre de vie, leur état de propriétaires absentéistes ou de capitalistes, détachent naturellement du sol de cette Patrie avec lequel ils n'ont plus que des relations lointaines et abstraites ; la richesse, cette richesse mobilière comme est la richesse moderne – et la richesse immobilière elle-même est devenue moderne – est le grand agent de *dénationalisation*, parce que le riche, où qu'il se trouve, grâce à son argent, peut toujours retrouver une patrie. Mais, en tout pays, le peuple – ouvriers et paysans – constitue l'élément vraiment autochtone, vraiment national ; le travail réel et la possession réelle font du peuple le propriétaire réel du pays, dont les bourgeois ne sont que les propriétaires nominaux et abstraits. Le peuple est immergé dans la patrie, il en forme la substance »[269].

Sa critique du nationalisme l'amène à se déclarer en faveur d'une Europe unie, qu'il imagine en bon proudhonien sous une forme fédérative. « L'Europe veut devenir une », dit-il à plusieurs reprises, en se référant cette fois à Nietzsche. Cette « Europe une » est « vraiment *une nécessité vitale*, si la civilisation occidentale ne veut pas sombrer dans un chaos sans nom et être entraînée tout entière dans l'immonde et effroyable décadence bourgeoise »[270].

Dans l'immédiat, ce que Berth attend le plus de la révolution russe, c'est qu'elle catalyse les forces révolutionnaires dans le monde et mette définitivement fin à l'« ignoble ère ploutocratique ouverte le 2 décembre 1851 »[271]. Il appelle donc de tous ses vœux une « conjonction germano-russe », qu'il qualifie d'« organe historique du triomphe de l'Idée prolétarienne »[272] et dont il espère qu'elle prendra la tête d'une révolution européenne capable

de briser le capitalisme anglo-saxon. « L'Allemagne prolétarienne, l'Allemagne de Marx, écrit-il, est appelée à s'unir à la Russie des Soviets, pour écraser la ploutocratie anglo-saxonne, à laquelle la France a lié son sort »[273]. Sa remarque selon laquelle « il y a quelque chose de *frédéricien* dans le marxisme »[274] n'aurait sans doute pas déplu à l'ancien social-démocrate Ernst Niekisch, qui militera dans les années 1930 en faveur d'un « national-bolchevisme » allemand. Mais il voudrait qu'à ce bloc germano-russe se joigne aussi le prolétariat français et italien : « A l'alliance de la Russie des Soviets et de l'Allemagne prolétarienne, si le prolétariat franco-italien ne se joint pas pour tenter le sauvetage de l'Europe et de la civilisation, le monde est destiné à rester l'esclave et le colon asservi de la ploutocratie anglo-saxonne […] Pour le salut du monde, il faut que l'Allemagne de Marx, la Russie de Lénine et la France de Proudhon et de Sorel (et l'Italie a le droit de se réclamer de Sorel autant, sinon plus, que la France) s'unissent dans une *sainte alliance* prolétarienne, déclarent à la ploutocratie anglo-saxonne, tyran du monde, la guerre de l'Indépendance et fassent un 1813 européen »[275]. Et de chanter les trois grands « peuples-prolétaires » que sont l'Allemagne, l'Italie et la Russie, par opposition aux peuples capitalistes et bourgeois (France, Angleterre) – les « pays du Travail » et les « pays du Capital », dit-il aussi –, d'une façon qui, cette fois, évoque de façon étonnante l'opposition qu'Arthur Moeller van den Bruck théorise à peu près à la même époque, de l'autre côté du Rhin, entre peuples « jeunes » et peuples « vieux »[276].

Au passage, il souligne que l'Angleterre, « réfugiée dans son île, n'appartient pas pleinement au système européen, mais est presque *extra-européenne*, entraînée dans le cycle anglo-saxon dont l'axe est passé en Amérique ». Plus tard, de manière assez prophétique, il affirmera que la révolution russe pourrait bien être « pour l'Asie et les peuples colonisés en général, ce que la Révolution française fut pour l'Europe elle-même, un ferment révolutionnaire d'une incalculable puissance »[277], ajoutant que « l'ère prolétarienne ne pourra vraiment succéder à l'ère capitaliste que lorsque la révolte des colonies, creusant soudain un abîme sous les pieds du Capitalisme, réveillera le prolétariat occidental de sa torpeur et du *songe réformiste* où il reste engourdi »[278].

Sur la France, Berth est partagé. Tantôt il affirme que la « vraie tradition » française est la « tradition révolutionnaire », qu'il appartient au mouvement ouvrier, « galvanisé par l'exemple héroïque du prolétariat russe », de maintenir avec vaillance ; tantôt il déclare que la France a déjà été tuée par l'« égoïsme bourgeois » (le Bloc national) et la « bêtise jacobinique » (le Bloc des gauches), que l'aristocratie française n'a jamais été qu'une « aristocratie bourgeoise », que « le génie français est un génie essentiellement *bourgeois* » et qu'« une certaine *médiocrité* à ce titre le caractérise »[279]. Il espère néanmoins que la France pourra encore être « renouvelée » par une brutale infusion de sang révolutionnaire qui ne peut venir que d'Allemagne et de Russie. Dès lors, face à la « barbarie » ploutocratique, même les partisans du classicisme doivent se tourner vers l'Est : « C'est Lénine qui est *le véritable Romain*, et qui continue la véritable tradition romaine – Maurras n'apparaissant plus que comme un Latin au sens péjoratif du mot »[280] ! « C'est à la France ouvrière, écrit Berth en 1923, dans un article publié en Italie, de décider si elle veut se contenter, à l'instar du prolétariat anglo-saxon, de partager avec la bourgeoisie les profits de la victoire de la ploutocratie ou si, en se joignant au prolétariat germano-russe, elle veut assurer le triomphe de la révolution européenne ». Et de conclure, avec le lyrisme qu'il affectionne : « La lutte est toujours, est plus que jamais entre Rome et Carthage : Carthage, c'est aujourd'hui la ploutocratie anglo-saxonne ; la coalition germano-russe […] à laquelle s'adjoindra, il faut

l'espérer, le prolétariat franco-italien […] *c'est la Rome moderne*, dont le triomphe assurera la victoire d'une civilisation dionyso-apollinienne, d'où seront bannis et le pullulement oriental et le mercantilisme yankee »[281].

En 1924, dans un bref essai sur « Le bourgeois français », lui aussi paru en Italie, Berth ironise sur cette « civilisation française » qui, « avec un orgueil à la fois raffiné et ingénu, se considère, sans plus, comme la reine des civilisations, estimant les civilisations étrangères des civilisations *barbares* et à peine existantes ». Ce texte, où il dénonce avec force le « narcissisme national » des Français, révèle bien son état d'esprit du moment. On y voit à nouveau combien il se sent désormais étranger au nationalisme maurrassien, la conscience de classe ayant chez lui repris tous ses droits, mais aussi à quel point il a du mal à se défaire d'un certain pessimisme droitier : « Pays de célibataires et de fils uniques, pays sans enfants, et qui ne veut plus en faire, et qui considère comme du *lapinisme* de la plus grossière sorte le fait d'en avoir seulement trois par famille ; pays de rentiers, de fonctionnaires, de petite bourgeoisie routinière, de paysannerie individualiste et farouchement refermée sur elle-même ; pays de ploutocrates, où la grande presse et les grandes banques, alliées, font la loi et gouvernent une soi-disant démocratie, qui ne connaît de la démocratie que les grandes phrases et les passions viles ; la France apparaît comme un pays au fond épuisé, anémié, qui vit sur son passé de gloire, s'en fait un manteau de pourpre, j'allais dire un linceul ». Et de conclure sur ces lignes assez frappantes, si l'on considère qu'elles sont tracées six ans seulement après la fin de la Grande Guerre : « Au fond, nous aurions eu besoin d'être, une fois de plus, fécondés par le robuste et puissant génie allemand, et rien n'eût été plus souhaitable, à tous points de vue, que l'union de la France et de l'Allemagne, tant pour elles-mêmes que pour le destin de l'Europe »[282].

Drieu La Rochelle, à la même époque, développe des thèmes assez analogues. Deux ans plus tôt, en 1922, il a publié chez Grasset un livre intitulé *Mesure de la France*, que Berth a lu apparemment avec le plus vif intérêt, puisqu'il lui a consacré, l'année suivante, dans les colonnes de *La Rivoluzione liberale*, pas moins de trois articles[283]. Berth s'y déclare en accord avec nombre de thèses de Drieu. Il y oppose à nouveau la France et l'Allemagne en termes de classes : « L'Allemagne, peuple de soldats et d'ouvriers, peuple militaire et prolétaire ; la France, peuple de paysans moyens propriétaires et de moyenne bourgeoisie ». Ce que Drieu écrit sur la régénération par le sport le laisse en revanche sceptique (« c'est l'économie française qu'il faudrait bouleverser, révolutionner »). Mais c'est surtout à propos du machinisme qu'il exprime son désaccord.

Contrairement à Berth, Drieu a en effet pris la pleine mesure du productivisme soviétique et de sa parenté avec l'idéal de croissance illimitée du capitalisme : « Lénine dans son Kremlin songe-t-il à une autre affaire que celle qui occupe Stinnes ou Schwab ? Le meilleur rendement »[284]. Il s'élève donc contre le machinisme et l'« enfer incroyable de l'industrialisme moderne ». Berth ne partage pas cet avis. Il se demande si le rôle de la machine dans le travail moderne est vraiment « de rendre le travail purement mécanique, monotone et abrutissant ». Sa réponse est sans équivoque : « Les plaintes que le machinisme a d'abord suscitées, et qui, au début de l'ère capitaliste, se sont traduites, de la part des ouvriers, par des bris de machines et des révoltes contre la machine elle-même, ne sont pas, au fond, justifiées : la machine, au contraire, libère l'ouvrier, fait passer le travail du rang d'un effort purement musculaire à celui d'un effort cérébral, exige plus d'*attention* que de *force*, intellectualise le travail ». A Drieu, Berth oppose en outre, à propos du capitalisme, les mêmes

arguments qu'il avait opposés à Daniel Halévy en 1909 : il faut distinguer entre deux « tendances » opposées du mouvement capitaliste, « la première, purement commerciale et usuraire, ploutocratique, qui tend à abrutir l'ouvrier par un régime de bas salaires et de longues journées […] la seconde, plus vraiment industrielle, qui reconnaît qu'un régime de courtes journées et de hauts salaires est aussi favorable à la production elle-même qu'à l'ouvrier […] Ce capitalisme industriel, triomphant du capitalisme usuraire, est en quelque sorte la préface du socialisme, le *pont* par où le passage pourra se faire du capitalisme au socialisme ; et le socialisme n'est, au fond, en un certain sens, que l'*exaltation de ce capitalisme* » !

Discours paradoxal. Berth croit visiblement que la technique est « neutre », qu'elle se borne à mettre des outils au service de l'homme et qu'en fin de compte, tout dépend de l'usage que les hommes en font. Il ne lui vient pas à l'idée que la technique obéit d'abord à ses lois propres. En outre, lui qui n'a cessé d'opposer les « intellectuels » à la classe ouvrière, se félicite de voir le travail s'« intellectualiser », sans se demander ce qu'il adviendra des ouvriers qui n'auront pas les capacités nécessaires pour s'adapter à ce travail « intellectualisé », caractéristique de ce qu'on appellera plus tard le « capitalisme cognitif ». Au moment même où il fait à grand bruit l'éloge du bolchevisme russe, il semble d'autre part s'être converti aux bienfaits du fordisme, c'est-à-dire à l'idée que, dans l'entreprise moderne rendue à sa vocation authentique, les intérêts du capital peuvent rencontrer ceux des ouvriers. Que devient alors la lutte des classes ? Et l'exigence, sans cesse rappelée par Sorel, que la classe ouvrière doit se tenir absolument séparée de l'univers du capital et des partis ? Pourquoi le capitalisme spéculatif devrait-il exiger un « régime de bas salaires et de longues journées », alors que le capitalisme « industriel » serait indemne de pareille exigence ? Comment, enfin, le socialisme révolutionnaire pourrait-il n'être rien d'autre que l'aboutissement, l'« exaltation », d'un capitalisme qui, avant d'être transformé par lui, en représenterait la « préface » ? Ici encore, on constate dans cette adhésion au machinisme technologique et au productivisme quelque chose qui va tout à fait à l'encontre des idées que Berth défend par ailleurs, mais qui amène sa pensée dans les parages du planisme et de la technocratie qui seront à la mode dans les années trente.

Au début des années 1920, les deux anciens animateurs du Cercle Proudhon campent donc sur des positions opposées. Alors que Berth voit dans la guerre entre les Etats une tragique manière de masquer la réalité essentielle des conflits de classe, qui lui apparaît « chaque jour plus fondamentale »[285], Georges Valois affirme que c'est la guerre entre les nations, et non la lutte de classes, qui est la « loi éternelle », ce qu'il appelait déjà dans *L'homme qui vient* la « loi primitive de la vie »[286]. Ce n'est pas que Berth soit par principe hostile à la nation, mais l'idée qu'il s'en fait n'est plus celle de l'Action française. L'incapacité de la droite monarchiste à reconnaître la réalité de la lutte des classes, son entêtement à placer l'appartenance nationale au-dessus de l'appartenance de classe, assure-t-il, viennent de ce que cette droite a toujours considéré la nation comme une grande famille dont le roi serait le père. « C'est pourquoi, écrit-il, tout l'effort des *réactionnaires* est de reconstituer des *castes*, de réédifier la hiérarchie sociale, la société étant considérée comme une famille, où, évidemment, il ne peut être question de luttes de classes, mais simplement *d'un ordre de respects hiérarchisés* »[287].

Redisons-le, Berth n'est pas devenu pacifiste. « Les révolutionnaires, dit-il encore, ne sont pacifistes que par rapport à la Guerre des Etats ou guerre des classes, op. cit. ; ils estiment que

la Guerre des Etats ou guerre des classes, op. cit. a fait son temps et doit faire place à la guerre des classes »[288]. Seule cette dernière conserve la « vertu souveraine » qu'il attribuait naguère indistinctement au phénomène guerrier, seule elle possède un « caractère absolu » et peut « engendrer le sublime ». « Le monde aujourd'hui, poursuit Berth, se trouve plus que jamais partagé entre deux groupes, ceux qui soutiennent que la Guerre des Etats ou guerre des classes, op. cit. a gardé toute sa vertu civilisatrice – ce sont les nationalistes – et ceux qui estiment au contraire qu'elle a, comme on dit, *fait son temps*, et que, seule, la guerre des classes possède cette vertu – ce sont ceux qu'on appelle maintenant les *bolchevistes* ou *communistes* »[289]. Berth se range évidemment dans la seconde catégorie.

L'un des plus longs chapitres de *Guerre des Etats ou guerre des classes, op. cit. ou guerre des classes*, qui est aussi le chapitre final, s'intitule « Maurras ou Lénine »[290], formule qui peut étonner aujourd'hui. Dans ce chapitre, en grande partie consacré à expliquer sa rupture avec Georges Valois, Berth décrit dans les termes qui lui sont propres l'alternative qui lui paraît se dessiner à ses yeux : « Maurras ou Lénine ; le Roi ou la Révolution sociale ; l'Europe fédérée sous l'hégémonie française représentant l'Ordre traditionnel, c'est-à-dire royal et catholique ; ou l'Europe unifiée par la Révolution prolétarienne, et devenant une grande République fédérative, à l'image de la Russie des Soviets : tel est le dilemme dans lequel nous enferme impérieusement la situation issue de la Grande Guerre »[291].

L'échec de la révolution russe

Edouard Berth cesse sa collaboration à la revue *Clarté* en mai 1925. Deux ans plus tard, il publie *La fin d'une culture* – il s'agit bien sûr de la culture bourgeoise –, ouvrage qui reprend un certain nombre de textes parus dans *Clarté*, notamment sur Renan, Pascal et Chateaubriand, en y ajoutant une étude inédite sur Paul Bourget. Dans la préface, il se risque encore à prédire l'effondrement des bourgeoisies anglaise et française devant l'assaut du socialisme « germano-russe ». Mais il est clair qu'il n'y croit plus guère, ainsi que le montrait déjà l'avant-propos de la nouvelle édition des *Méfaits des intellectuels*, parue en 1926.

A cette date, Lénine est mort, l'Allemagne et la France ont paru, à Locarno, se rapprocher sous les auspices de l'Angleterre, tandis que Mussolini est arrivé au pouvoir en Italie. Berth, comme beaucoup d'autres – mais aussi, soulignons-le, avant beaucoup d'autres –, a commencé à déchanter. Ses doutes sur les vertus du bolchevisme et de la révolution russe, qu'il s'employait encore à faire taire cinq ans plus tôt, n'ont fait que s'amplifier. A l'instar de la France devenue selon lui le « soldat des idées anglaises », il avait espéré que la Russie pourrait être le « soldat des idées allemandes ». Mais le « grand siècle russe » qu'il appelait de ses vœux lui paraît s'estomper. Certes, dans la préface de son livre, il hésite encore. Il cherche de nouvelles raisons de croire et d'espérer. Mais le doute le reprend vite, aussi bien sur l'avenir du communisme russe, dont il dit qu'il n'a finalement accouché que d'un « néo-guesdisme », que sur celui des syndicats français : « Si la révolution russe, un moment, a paru réveiller les masses ouvrières de l'Occident et susciter un enthousiasme capable de promouvoir enfin la Révolution européenne, cet enthousiasme est déjà tombé, pour laisser place à une prostration socialiste dont la Ploutocratie compte bien profiter pour installer *sa paix* – une paix grosse des plus formidables dangers de guerre ! Lénine mort, Trotsky écarté par une bureaucratie dont la trahison n'a servi qu'à saboter le réveil révolutionnaire de l'Occident, nous assistons à un nouveau recul de la Révolution – le bolchevisme, comme la

Commune de Paris, ne devant guère laisser après lui qu'une *légende* nouvelle, dont l'âme révolutionnaire des foules ouvrières de l'Occident pourra bien se nourrir, mais sans résultats immédiats et décisifs… »[292].

En 1852, dans *Le 18 Brumaire*, Karl Marx avait déjà observé que « toutes les révolutions ont perfectionné la machine de l'Etat, au lieu de la briser ». Le moins que l'on puisse dire est que la révolution russe n'a pas dérogé à la règle. Aussi, à partir de 1925, Berth va-t-il progressivement multiplier les critiques contre ce système soviétique qui lui avait autrefois tant fait battre le cœur. Il le fera avec sa franchise habituelle, sans jamais dissimuler aucune de ses fautes de jugement. Ce sera sa seconde grande autocritique, la première ayant fait suite à sa rupture avec l'Action française.

Berth a peu à peu réalisé (sans qu'il dise jamais rien de ses sources d'information) que la révolution russe a mis en place une nouvelle dictature d'Etat, où le pouvoir des Soviets a trrès vite été confisqué au profit d'une bureaucratie tentaculaire. Pure autocratie, le pouvoir soviétique procède suivant « des méthodes qui rappellent les plus beaux temps de l'accumulation capitaliste primitive »[293]. La révolution de 1917 a « amené une rétrogradation générale des idées d'autonomie et de liberté »[294]. La dictature soviétique n'est pas celle du prolétariat, mais celle d'un parti unique qui se confond avec l'appareil d'Etat pour oppresser les masses. L'ouvrier n'est plus qu'un « simple automate emboîté dans une organisation »[295]. Tout ce système « pharaonique », qui a « transformé l'atelier en une espèce de caserne-couvent »[296], n'est parvenu qu'à faire disparaître « une chose essentielle et qui seule, en définitive, fait le prix de la vie humaine, c'est-à-dire la liberté »[297]. D'ailleurs, « l'espèce de *trust ouvrier* qu'est le communisme politique est beaucoup plus tourné vers ce que Lénine lui-même appelait *le capitalisme d'Etat* que vers le socialisme prolétarien »[298]. En fin de compte, le communisme soviétique n'est qu'un « communisme de termites », et « la fameuse "dictature du prolétariat" n'est, en réalité, que la dictature des bureaucrates sur le prolétariat »[299]. Le prolétariat occidental, « s'il veut rejeter le joug capitaliste », ne doit donc pas « retomber sous le joug d'une bureaucratie »[300] ni adhérer à un « communisme démagogique, fanatique et sectaire, prenant son mot d'ordre à Moscou »[301].

Affirmant que « le socialisme est une métaphysique de la liberté ouvrière, et même de la liberté tout court, de la liberté humaine »[302], Berth stigmatise désormais « l'illusion engendrée par la révolution russe, qui ne pourrait apporter à l'Europe un modèle d'Etat prolétarien que, seul, le syndicalisme révolutionnaire est en mesure d'édifier »[303]. Au passage, il souligne que « communistes allemands et communistes français ont tout l'air parfois de faire le jeu de la bourgeoisie la plus réactionnaire »[304]. Du reste, ajoute-t-il, « la génération communiste actuelle n'est qu'un ramassis d'énergumènes et d'aboyeurs, article d'importation russe, et non produit spontané du mouvement français »[305]. « Bassesse intellectuelle », « pourriture morale », « machiavélisme de trente-sixième ordre » : Berth accumule les qualificatifs les plus méprisants vis-à-vis du jeune parti communiste français.

Dans cette dénonciation de ce qu'il appelle le « communisme de termites », Berth reprend à son compte les critiques que Proudhon adressait de son temps à la doctrine communiste à propos du « système du Luxembourg », quand il parlait d'« une démocratie compacte, fondée en apparence sur la dictature des masses, mais où les masses n'ont de pouvoir que ce qu'il en faut pour assurer la servitude universelle, d'après les formules et maximes suivantes, empruntées à l'ancien absolutisme : indivision du pouvoir, centralisation absorbante,

destruction systématique de toute pensée individuelle, corporative et locale, réputée scissionnaire, police inquisitoriale, abolition ou du moins restriction de la famille, à plus forte raison de l'hérédité… »[306].

Berth ne considère toutefois pas que l'échec du communisme russe doive être imputé aux idées de Marx, mais plutôt à leur trahison. Ceux qui se réclament de Guesde, de Vaillant, de Staline ou de Trotsky, écrit-il, « se moquent de nous et de la classe ouvrière quand ils prétendent incarner l'esprit de Marx, et du haut de leur marxisme doctrinaire, regardent avec dédain les syndicats, comme une puissance subalterne et insignifiante, comme l'école primaire du socialisme »[307]. Berth reconnaît que les syndicalistes révolutionnaires se sont fourvoyés en apportant un peu vite leur soutien à l'expérience soviétique, mais c'est avant tout Staline qu'il met en cause, et non pas Lénine, dont l'œuvre lui apparaît toujours comme « grandiose et formidable ». Comme beaucoup d'autres, il pense que c'est avec Staline que les choses ont dégénéré et que le système soviétique a évolué vers ce que Robert Louzon a appelé le « pharaonisme » : « Lénine mort, la Révolution russe a suivi une courbe qui, peu à peu, a refroidi singulièrement cet enthousiasme et obligé les syndicalistes à se séparer des bolcheviks, dont la dictature leur a semblé de plus en plus intolérable »[308]. Pour décrire cette prise de conscience, il emploie le terme significatif de « dégrisement ».

C'est surtout dans le post-scriptum faisant suite à la reprise de son article de 1924 sur Lénine[309], que Berth accentue son autocritique. « Au fond, avoue-t-il, notre enthousiasme pour Lénine et la Révolution russe venait surtout de ce que nous espérions voir se réveiller, en Occident, au souffle de l'Orient, des sentiments révolutionnaires que la guerre avait étouffés ou assoupis »[310]. « Staline, aujourd'hui, écrit-il, c'est la Révolution russe en quelque sorte *nationalisée* et ayant quitté la sphère de l'internationalisme des proscrits pour s'adapter à une situation spécifiquement russe […] Trotsky, lui, compagnon de Lénine, proscrit comme lui, mais d'origine juive, est définitivement écarté de la scène russe et réduit au rôle *d'évêque "in partibus"* d'une Révolution de plus en plus abstraite et d'un internationalisme de plus en plus utopique »[311]. La Russie communiste s'est transformée en un « vaste chantier où s'édifie un puissant industrialisme ». Elle « se tasse sur elle-même, *s'intériorise*, et ses filiales de l'Occident déploient l'activité que l'on sait – une activité de *sectes*, dont toute la vie est d'emprunt, et de mercenaires qui ne sont que des *sous-offs* à la solde et aux gages ; tout l'enthousiasme suscité par Lénine tombe, et le communisme, en Occident, échoue misérablement »[312].

Cette critique du soviétisme ne rapproche évidemment pas Berth du système américain. Elle ne le rapproche pas non plus de la droite, dont il a eu tout loisir d'éprouver les limites, et moins encore du fascisme, qu'il dénonce au contraire à la même époque dans des termes d'une virulence extrême[313]. Sa désillusion vis-à-vis de la révolution russe a en revanche incontestablement ranimé chez lui une passion de la liberté, notion qu'il lui était arrivé de critiquer dans le passé, soit au nom de la nécessaire discipline du travail, soit en recourant aux propos de Marx sur le faux-semblant des « libertés formelles ».

Dans *Les méfaits des intellectuels*, Berth avait écrit que le caractère le plus original de la philosophie du syndicalisme révolutionnaires était « la façon toute neuve dont elle entend la liberté ». Contre le socialisme étatique, qui supprime la liberté au nom de l'idéal de l'« homme de troupeau », et contre l'anarchisme individualiste qui, au nom de l'idéal du « sauvage », n'a de la liberté qu'une conception toute négative, le syndicalisme

révolutionnaire, disait-il, affirme qu'il n'y a de liberté responsable possible que si l'homme considère le travail social comme le « centre de sa vie ». En 1925, il déclare voir dans la question de la liberté le « problème capital, essentiel, primordial, de la solution duquel tout dépend »[314]. « Il est temps, ajoute-t-il en 1932, de s'élever à *une métaphysique de la liberté*, et ce n'est pas un hasard, certes, si le philosophe auquel s'est rattaché Sorel s'appelle Bergson, c'est-à-dire le philosophe qui a combattu le mécanisme et relevé, en philosophie, le drapeau de la liberté »[315]. Contre tout étroit déterminisme, il proclame qu'« en dernière analyse, ce qui importe, c'est le facteur humain, c'est l'homme, son énergie, sa fermeté de caractère, sa capacité de sacrifice et de sublime, en un mot sa liberté […] Bergson nous a apporté une conception de la liberté qui, précisément, est à mille lieux et de la liberté d'indifférence et du déterminisme ; il assimile au fond la liberté et la personnalité : être quelqu'un, être une personne, tout est là »[316].

Du coup, il en vient même à critiquer le productivisme : « *Fondre l'individu dans la masse* et déchaîner une sorte d'enthousiasme collectif pour la production, comme cela se voit actuellement en Russie soviétique – sans doute, cela ne manque pas de grandeur – […] mais ce *pharaonisme* paraît sans doute insuffisant et incomplet à nos prolétaires d'Occident, parce qu'il y manque une chose essentielle et qui seule, en définitive, fait le prix de la vie humaine, je veux dire la liberté »[317]. Le temps est passé, apparemment, des subtiles distinctions entre libertés formelles et liberté réelle. Désormais, citant Pelloutier, Berth condamne avec force tout « despotisme moral ou matériel, individuel ou collectif, c'est-à-dire des lois et des dictatures, y compris celle du prolétariat »[318].

Mais c'est aussi ce qui l'amène, dans *La fin d'une culture*, à dénoncer l'idéologie organiciste, telle qu'elle s'exprime notamment chez Paul Bourget, en des termes que Sorel n'eût certainement pas reniés : « La revendication essentielle, le moteur premier de toute révolution, c'est le besoin invincible de liberté, la révolte contre toute espèce de "mécanisation" de l'homme, parce que l'homme est avant tout *un être libre* et que, comme tel, il est *une fin*, et non *un moyen*, pour employer le langage de Kant. Les sociétés humaines ne sont pas, comme les sociétés animales, figées dans des cadres donnés une fois pour toutes et dans lesquels chaque unité s'insère exactement pour toute l'éternité […] Cette conception choque et scandalise naturellement nos bons réactionnaires, pour qui la société est, avant tout, *un mécanisme* ou mieux *un organisme*, où chaque homme est ravalé au rang de simple pièce ou de simple organe et doit resté emboîté ou organisé passivement et éternellement, comme ces abeilles ou ces fourmis, dont l'activité toute instinctive réalise les miracles d'une organisation stéréotypée […] C'est à ce bonheur végétatif qu'ils condamnent généreusement la multitude des hommes […] Les idées de Bourget relèvent d'une conception essentiellement organiciste de la société ; la société est pour lui un organisme dont toutes les parties sont étroitement hiérarchisées et solidaires […] Mais la société n'est pas un organisme ; la société, je le répète, est *une tentative*, où la liberté spirituelle, irréductible à toute *mécanisation* comme à toute *organisation*, procède à de perpétuels remaniements révolutionnaires »[319].

Cette critique de l'organicisme le conduit aussi à durcir sa critique d'un romantisme auquel il n'a pourtant pas été lui-même toujours étranger. Il le fait d'une manière qui évoque plus la critique de Carl Schmitt, définissant le romantisme comme un « occasionalisme subjectivé », que celle de Marx, qui le tirait du côté de l'anarchisme. Les romantiques réagissent certes contre la platitude bourgeoise, mais à partir de l'expressivisme individuel, de la simple nostalgie, du regret sentimental. « Les romantiques sont des faibles, écrit Berth, à qui le rude

talon de fer de la bourgeoisie commerciale conquérante ne peut arracher que des plaintes, des lamentations et des jérémiades »[320]. C'est dans cette catégorie qu'il place Rousseau, remarquant au passage que « Proudhon, Flaubert et Nietzsche sont *du parti de Voltaire* »[321], ce qui est un peu lapidaire. Mais c'est aussi là qu'il met Barrès, l'« émotif Barrès », ainsi qu'il qualifie ce théoricien de « la terre et les morts » qui veut « redonner à la morale *un goût de terroir* » et cherche « la poésie et la beauté dans les paysages de mort et parmi les ruines »[322]. Le nationalisme barrésien n'est rien d'autre à ses yeux, par opposition à celui de Maurras, tout cérébral, qu'une « réaction toute romantique à l'*abstractivisme républicain* », un « retour artificiel à l'instinct d'un *artiste bourgeois* exténué d'exercices spirituels et voulant rafraîchir et renouveler ses sensations par des *visites* au passé national, considéré comme un musée, une nécropole, un cimetière »[323]. Et de stigmatiser « *l'inconvenance* prodigieuse d'un Barrès chantre de Jeanne d'Arc ! Qu'un Michelet, un Péguy se soient attaqués à Jeanne d'Arc, cela s'admet, et la *Jeanne d'Arc* de Michelet, comme le *Mystère de la charité* se lisent encore ; mais Barrès – l'ironiste, le dilettante, l'artificiel Barrès ! »[324]

S'expliquant une fois de plus sur son itinéraire dans l'avant-propos à l'édition de 1926 des *Méfaits des intellectuels*, Edouard Berth reconnaissait que la Grande Guerre a porté un coup au nationalisme intégral comme au syndicalisme révolutionnaire, dont « l'un ne se relèvera jamais et dont l'autre aura beaucoup de mal à se remettre ». Faisant preuve d'une lucidité certaine, il ajoutait que « le fascisme et le communisme sont destinés à être résorbés par la paix ploutocratique et bourgeoise », et que « le monde semble destiné à marcher jusqu'au bout sur la voie d'une plouto-démocratisation universelle et invincible » : « Le monde s'est américanisé ; l'économie capitaliste est devenue un véritable trust assurant ainsi le triomphe du capitalisme financier sur le capitalisme industriel ; et le socialisme tend de plus en plus à n'être qu'un socialisme d'Etat, forme de socialisme pour laquelle les financiers, on le sait, ont toujours une vraie tendresse ».

On retrouve le même pessimisme dans *La fin d'une culture* : « Aujourd'hui […] on peut constater la ruine à peu près complète des espoirs de Sorel ; le syndicalisme révolutionnaire a été détruit, je le répète, par la guerre ; et ce qui aurait pu en être, plus ou moins, l'équivalent historique, *le léninisme*, a vite démontré l'impuissance totale où se trouve, à l'heure actuelle, le mouvement ouvrier à remonter le courant de *paix bourgeoise*, qui tend à s'établir sur le monde […] Pour le moment, nous assistons à la faillite – provisoire – du marxisme, du sorélisme et même du léninisme ! »[325] Au passage, Berth donne même indirectement raison à Daniel Halévy, qui lui opposait ce constat constat près de vingt ans plus tôt : « Ce que veut, ce que demande la bourgeoisie, c'est le bien-être, le luxe, les jouissances, c'est de gagner de l'argent. Et le peuple, sur tous ces points, est de l'avis de la bourgeoisie. Lui aussi, prétend avoir sa part de bien-être, de jouissance et de luxe »[326].

La fin d'une culture semble ainsi s'achever sur un constat d'échec. Où placer alors ses espoirs ? Berth se borne à faire appel à la théorie des *ricorsi*, que son maître Sorel avait lui-même empruntée à Vico. Elle s'appuie sur un double constat : l'histoire est toujours ouverte et il y a toujours des recommencements. « Il se trouve toujours des *barbares*, c'est-à-dire des forces neuves, restées vierges et frustes (races nouvelles, classes ou peuples moins… civilisés), pour accomplir un *ricorso*, un retour à l'instinct, à la poésie, à la foi, à la force, au sublime. Mais, aujourd'hui, on pourrait dire que la situation est plus tragique et plus désespérée qu'elle ne l'a jamais été ; car il semble qu'il n'y a même plus cette ressource suprême de l'humanité aux abois, cette réserve de forces vives, de races jeunes ou de classes

restées vraiment barbares ; la *barbarie* elle-même semble… civilisée »[327].

Marx, Proudhon, Sorel

Edouard Berth connaît alors ses années les plus difficiles. Tel Sorel à la fin de sa vie, il se sent découragé. Le 11 juin 1928, dans une lettre à son ami Yves Simon, il avoue traverser une « période bien pénible de lassitude physique, morale et intellectuelle complète ». Le 20 janvier 1929, il va jusqu'à dire que son « espérance socialiste est quasi morte »[328]. De fait, à cette époque, l'esprit du syndicalisme révolutionnaire ne survit plus que dans de petits cénacles. Pendant quelques années, Berth va d'ailleurs rester lui-même presque silencieux[329], puisque ce n'est qu'en juin 1930 qu'il recommence à écrire dans le journal de Pierre Monatte, *La Révolution prolétarienne*, où il publiera 17 articles jusqu'en 1938[330].

Le dernier livre de Berth, *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence », op. cit. aux « Réflexions sur la violence »*, est daté de 1932, mais il paraît en fait à peu près au moment où Hitler accède au pouvoir en Allemagne, soit en janvier 1933. L'avant-propos est de 1931. C'est un ouvrage beaucoup moins affirmatif que les précédents, qui se compose essentiellement d'études sur Marx, Sorel et Proudhon, pour la plupart parues dans *La Révolution prolétarienne*, le texte sur Sorel ayant d'abord servi de postface à la première édition allemande des *Réflexions sur la violence*[331]. Comme on l'a déjà dit, figure aussi en appendice, assorti d'un commentaire critique, l'essai sur Lénine écrit au lendemain de la mort de celui-ci.

Le livre a surtout l'avantage de permettre d'apprécier l'importance que Berth attribue aux trois grands maîtres à penser dont il a subi l'influence durant sa vie : Marx, Proudhon et Sorel. Certes, ce n'est que de ce dernier qu'il a vraiment été le disciple inconditionnel, mais il est révélateur que, lorsqu'il s'attache à décrire l'auteur des *Réflexions sur la violence*, c'est encore pour le présenter comme « le continuateur direct de Proudhon, dont il subit l'influence tout d'abord, qu'il abandonna ensuite quelque peu pour Marx, mais qu'il reprit enfin pour élaborer sa théorie du syndicalisme révolutionnaire »[332]. Les trois noms, en tout cas, s'imposent à lui comme dominant, et de loin, toutes les autres figures de l'histoire de la pensée socialiste. Ce sont, dit-il, les « trois plus grands hérauts intellectuels du socialisme occidental »[333]. Mais cette triple allégeance lui pose d'entrée de jeu un double problème. D'une part, il doit tenir compte de la mutuelle hostilité qui opposait Marx et Proudhon. D'autre part, il lui faut expliquer en quoi l'idée qu'il se fait de la pensée de Marx, qu'il revendique, diffère de celle du « marxisme orthodoxe », qu'il conteste.

On sait que Proudhon et Marx, qui avaient eu à Paris de longues conversations en 1844, ne tardèrent pas à se brouiller, et que le second répondit à la *Philosophie de la misère* publiée par le premier par un essai intitulé *Misère de la philosophie*, où il s'employait à démolir sur un ton assez sarcastique toutes les thèses proudhoniennes, publication qui mit un terme brutal à leurs relations. Or, il faut bien le dire, Berth n'a jamais cherché à résoudre sur le fond les contradictions existant entre Marx et Proudhon. Il s'est au contraire plutôt employé à nier, même là où les deux pensées étaient inconciliables, ces contradictions que l'on n'a cessé de retrouver durant toute l'histoire du mouvement ouvrier. Tout au plus consent-il à rappeler la place essentielle que tient chez Proudhon la notion de droit, en ajoutant que « l'absence de préoccupations juridiques est ce qui constitue, en dernière analyse, la faiblesse du

marxisme »[334]. Pour le reste, il veut absolument démontrer, parfois au-delà de tout bon sens, que les points de vue de Marx et de Proudhon ne s'opposent pas sur le fond. Après avoir souligné le caractère « français » de Proudhon, il assure par exemple qu'il n'en fut pas moins « *un internationaliste* tout aussi catégorique que Marx lui-même »[335]. Reconnaissant que Proudhon a sans cesse parlé du peuple, mais non de la classe ouvrière, et qu'il n'a jamais adhéré explicitement à la doctrine de la lutte des classes, il assure qu'elle est « comme implicite, sous-jacente, dans toute son œuvre »[336]. Il va jusqu'à prétendre que les idées de Marx sur la famille ne diffèrent pas vraiment de celles de Proudhon, ce dernier restant seulement attaché au modèle de la vie rurale, tandis que Marx a fait sien l'esprit urbain de la grande industrie. « Marx, affirme-t-il, n'avait pas de la patrie et de la famille une conception *moins classique* que son émule gaulois en socialisme. Marx dit que les prolétaires n'ont pas de patrie… en régime capitaliste, et que la famille, dans ce même régime, est une institution tout aussi pliée aux *nécessités bourgeoises* que la patrie ; mais cela ne veut nullement dire qu'il dénie à la patrie *en soi* et à la famille *en soi*, une valeur essentielle »[337]. Lorsque les divergences sont trop grandes, Berth se range cependant du côté de Proudhon : « Les idées de Proudhon sur la femme et la famille me paraissent avoir une plus grande valeur, parce que Proudhon [contrairement à Marx] sort vraiment du peuple et que les réactions de sa sensibilité sont, elles, vraiment plébéiennes »[338].

Disciple de Marx tout en s'affichant antimatérialiste résolu, Berth estime en fait que « la gloire immortelle de Marx reste là, dans le fait d'avoir, *le premier*, nettement, sans ambages et sans réticences, reconnu *la mission* du prolétariat moderne et discerné *l'opposition métaphysique* qui le dresse en face de la société bourgeoise »[339]. Il porte par ailleurs au crédit de Marx d'avoir rappelé que le principe de la lutte de classes est un principe fondamentalement politique, ce qui l'amène à tenter de le laver de l'accusation d'« économisme », alors qu'il était lui-même, dans sa jeunesse, le premier à valoriser l'économie aux dépens de la politique. « On n'insistera jamais assez, écrit-il, sur le *génie politique* de Marx ; le marxisme ne donne nullement, comme on le croit généralement, la prépondérance à l'économique ; c'est une erreur absolue de faire du marxisme *un pur économisme* ; au contraire, pour Marx, ce qui commande l'économie, c'est la politique, c'est l'élément actif, créateur […] Je crois que Marx dirait volontiers, comme Maurras, "Politique d'abord" ; seulement la politique de Maurras est à rebours de toute l'économie et de toute l'histoire modernes, tandis que celle de Marx est dans le sens même – et le sens le plus profond – de cette économie et de cette histoire »[340].

C'est dans le même esprit que Berth s'affirme convaincu qu'« il y a entre Marx et Bergson de véritables affinités » – terrain sur lequel Bergson ne l'aurait sans doute pas aisément suivi. Il y voit un point commun supplémentaire entre Sorel et Marx, écrivant que « Bergson est à Sorel ce que Hegel fut à Marx »[341]. Il est vrai que Sorel a toujours défendu Bergson, notamment contre les critiques qui lui ont été adressées par des proches de l'Action française, comme Pierre Lasserre[342]. Il y a en tout cas plus d'affinités entre sa pensée et la philosophie bergsonienne qu'entre Bergson et Marx. Dans une lettre à Gilbert Maire, Bergson écrira pour sa part : « Georges Sorel est, ce me semble, un esprit trop original et trop indépendant pour s'enrôler sous la bannière de qui que ce soit ; ce n'est pas un disciple. Mais il accepte quelques unes de mes vues et quand il me cite, il le fait en homme qui m'a lu attentivement et qui m'a parfaitement compris ».

Fabien Desmeaux n'a sans doute pas tort d'écrire que « Berth n'a pas suffisamment étudié

la philosophie de Marx et Engels » et, surtout, qu'il « a trop tendance à comprendre Marx à travers le prisme sorélien »[343]. Mais Sorel, s'il a incontestablement été marxiste durant quelque temps, a fini par mettre Proudhon au dessus de Marx. Le 8 avril 1910, il écrivait d'ailleurs à Berth : « C'est parce que Proudhon a été un grand classique nourri du XVII[e] siècle, qu'il est odieux aux socialistes actuels, et qu'il est le vrai précurseur de nos idées syndicalistes ». Sorel en tient en effet pour un socialisme *classique*, par opposition au socialisme inspiré des idées romantiques qu'il rejette complètement, et c'est pourquoi il considère Proudhon à la fois comme un « véritable Romain » et comme le plus grand philosophe français du XIX[e] siècle. Berth en est bien conscient. « Je considère, écrit-il que Proudhon est le *premier théoricien socialiste vraiment prolétarien* que la France ait produit ; et je vois dans Sorel son héritier spirituel le plus authentique »[344]. C'est également l'opinion de Fabien Desmeaux, qui note encore que « la philosophie de la liberté de Proudhon anticipe la philosophie de Sorel et constitue l'élément doctrinal majeur du syndicalisme révolutionnaire »[345].

Le proudhonisme de Berth ne fait en tout cas aucun doute, et c'est évidemment l'un des points sur lesquels il s'accorde le plus avec Sorel. Le 19 juin 1908, ce dernier confiait au proudhonien franc-comtois Edouard Droz, fondateur de l'Université populaire de Besançon : « Berth particulièrement est très proudhonien. C'est surtout le côté moral de l'œuvre de Proudhon qui attire mes jeunes amis ». Quelques jours plus tard, le 29 juin Edouard Berth, visiblement encouragé par son maître, écrivait à son tour à Droz. « J'ai pour Proudhon un véritable culte ; il est, pour moi, beaucoup plus qu'un esprit et une intelligence ; c'est une conscience, un homme, *vir*, dans toute la force du terme ; jamais, je crois, écrivain ne donna à ce point la sensation de la force, de la virilité, de la santé. Marx, à côté de lui, n'est qu'une intelligence, géniale si l'on veut et tant qu'on voudra, mais une intelligence seulement, et avouons que c'est peu ». Il ajoute : « Je crois que le moment est venu de "ressusciter" tout à fait Proudhon, dont la pensée, si française, est mieux adaptée, je crois, que celle de Marx à notre mouvement ouvrier. Le point qui me paraît essentiel en tout cas, c'est de remettre en honneur la morale – si longtemps et si sottement mise de côté par nos marxistes. Et qui pourrait mieux servir à une telle œuvre de régénération morale que notre Proudhon ? » Cinq ans plus tard, en 1913, Sorel écrit à Berth : « Nul n'aura fait autant que vous pour nous éclairer sur le véritable génie de Proudhon ». En 1925, Berth confie à l'une de ses correspondantes : « Quand je suis fatigué, dégoûté et découragé, je relis du Proudhon et cela me regaillardit aussitôt »[346]. On notera toutefois que, malgré le désir qu'ils en eurent, et qu'ils exprimèrent à de multiples reprises, ni Berth ni Sorel n'auront finalement jamais publié d'ouvrage sur Proudhon.

Berth connaît donc bien l'œuvre de Proudhon, sans doute mieux qu'il ne connaît celle de Marx. Toutefois, le portrait qu'il en donne reste très personnel, ou du moins très marqué par son propre itinéraire. Proudhon, qu'Alfredo Oriani avait baptisé « *il gigante plebeio* », est d'abord pour Berth un « paysan dans l'âme » et un « moraliste ». Célébrant son « *bon sens* plébéien »[347] à la façon dont George Orwell célébrera la « *common decency* » de la classe ouvrière, il le décrit comme un « homme au fond de l'ancien monde et de l'ancienne économie à base rurale »[348] qui, de surcroît, avait « l'esprit dominé par la Rome antique, où l'homme, soldat-laboureur, magistrat dans la famille, *vrai type de républicain*, lui semblait avoir atteint une grandeur inégalée »[349]. Que ce soit à l'époque du Cercle Proudhon ou à la fin de sa vie, le Proudhon auquel Berth voue une admiration sans bornes, c'est « Proudhon le *terrien*, ce Franc-Comtois, paysan dans l'âme, une âme toute romaine et où gronde toute la

passion révolutionnaire d'un *paysan du Danube* jetant sur une civilisation pourrie l'anathème de sa colère et de son indignation »[350].

En fait, ce que Berth retient avant tout de la pensée du théoricien « de gauche » que fut Proudhon, ce sont ses traits « de droite », ses aspects « conservateurs » qui permettent de l'opposer aux libertaires et aux socialistes « démocrates » : son horreur de la décadence, ses origines rurales, son côté « vieux Romain », son moralisme, sa défense de la famille, son antiféminisme, son exaltation de l'héroïsme, du travail et de la guerre. Proudhon, souligne-t-il, « n'a partagé aucun des *préjugés* de la démocratie révolutionnaire »[351]. Il n'est ni romantique, ni féministe, ni centralisateur, ni pacifique, ni évolutionniste. Il ne croit pas au progrès par le bien-être matériel et, surtout, il ne partage pas « l'indifférence souveraine en matière de morale »[352]. Berth ne se lasse pas de citer ce qu'écrit Proudhon à propos du mariage et de la famille dans la dixième étude de son livre intitulé *De la Justice*, ni son apologie de la guerre, développée dans *La guerre et la paix* (« la plus magnifique apothéose de la guerre qu'on ait jamais faite », un « hymne à la guerre, le plus beau et le plus fort qui soit sorti d'une bouche humaine »).

Berth le révolutionnaire est aussi un moraliste à l'ancienne, qui s'appuie sur Proudhon pour dénoncer « le relâchement des mœurs, le mépris du travail, le dégoût du devoir, l'outrage à la famille »[353], ou encore le féminisme, pour lui « pur phénomène de dissolution sociale ». En matière de morale familiale et conjugale, l'anarchiste Proudhon en remontrerait en effet au plus ardent des moralistes chrétiens. Selon lui, il n'y a pour les femmes qu'une alternative : « courtisane ou ménagère ». L'auteur de *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes* va même jusqu'à écrire : « Loin d'applaudir à ce qu'on appelle aujourd'hui émancipation de la femme, inclinerais-je plutôt, s'il fallait en venir à cette extrémité, à mettre la femme en réclusion » ! « La femme n'a vraiment d'existence que dans la famille, déclare-t-il encore. Hors de là, toute sa valeur est d'emprunt ; elle ne peut être rien, et elle n'a le droit de rien être, pour la raison décisive qu'elle est inhabile à combattre […] La *femme ouvrière* est un non-sens tout autant que la *femme-soldat* […] La *femme ouvrière* est une monstruosité de la civilisation bourgeoise. Dans une société de *producteurs* comme dans une société de *guerriers*, la place de la femme est, non à l'atelier, mais au foyer ; la femme préside à la consommation, et ne doit nullement participer à la production. Elle est éducatrice, médiatrice et auxiliatrice ; il y a dans le féminisme une férocité, une barbarie, qui tiennent à un mépris avoué ou caché de la femme ; les féministes sont les pires ennemis de la femme. La démocratie bourgeoise a inventé le droit de vote pour la femme : c'est sans doute pour consommer la dérision du suffrage universel, son dogme sacro-saint, et le livrer à la risée éternelle de l'histoire »[354] !

Berth déplore que tant de socialistes modernes se soient engagés, à la suite de Fourier, dans l'apologie de l'« amour libre », du malthusianisme ou du libertinage, au lieu d'adhérer à la « haute conception » que se faisait Proudhon du mariage et de la fidélité conjugale – une « conception toute romaine, tout antique, patriarcale », écrit-il dans sa lettre du 29 juin 1908 à Edouard Droz, avant de résumer les vues de Proudhon par cette phrase : « L'atelier et le ménage – telles seraient les deux assises, fortement consolidées, sur lesquelles pourrait reposer une société régénérée ». Et d'ajouter que le féminisme et le libertinage sont fondamentalement bourgeois : « La civilisation bourgeoise tend à faire de la femme *une unité mathématique égale* à cette autre unité mathématique que serait l'homme : l'homme et la femme deviennent *deux libre-échangistes*, échangeant sur le marché de l'amour leurs libres

fantaisies et se livrant à une sorte *d'agio* : nous aboutissons à la *papillonne* de Fourier ; l'émancipation devient bien l'universelle prostitution »[355].

Il y a cependant un autre aspect, sans doute plus important, de la pensée de Proudhon qui retient tout particulièrement l'attention de Berth. C'est l'idée selon laquelle le monde « repose sur des antagonismes irréductibles et la lutte éternelle des forces ». Citant Proudhon, Berth parle de l'« antagonisme universel » comme de « la loi même de la vie »[356]. Mais cette vision polémologique, combative ou agonistique, de l'existence ne doit pas être mal interprétée. L'originalité de Proudhon, suivi par Berth, est de concevoir cet antagonisme sous l'angle de la complémentarité des contraires et, généralement, comme une tension qui doit rester inaboutie. Ce n'est donc nullement une retransposition sociale de la lutte du Bien contre le Mal, lutte qui devrait se terminer par la défaite définitive d'un mauvais principe. C'est plutôt une façon de parvenir à l'équilibre créateur.

Ici, il est important de rappeler que la théorie proudhonienne de la liberté découle de l'idée que l'homme est un être complexe, fait d'intelligence et de raison tout autant que de sentiments et de passions, qui est le lieu d'impulsions contradictoires entre lesquelles il doit constamment choisir. L'homme est libre parce qu'il n'est jamais d'une seule coulée, mais qu'en lui s'opère l'alternance ou la confrontation de forces contraires. Proudhon dit que c'est l'« opposition des puissances » qui rend possible la liberté. Cela signifie que le libre-arbitre résulte de ce que l'homme doit toujours effectuer un choix entre des pulsions également nécessaires, mais contradictoires. C'est ainsi que, pour Proudhon, les principes d'autorité et de liberté doivent se balancer l'un par l'autre. Il en va de même de l'élément apollinien et de l'élément dionysiaque, de l'esprit scientifique et de l'esprit religieux, ou encore de la société et de l'Etat, dont le libre antagonisme doit permettre l'équilibre social et la paix civile. « L'*ordre classique vrai*, écrit Berth, est un ordre où tous les éléments contraires, portés à leur maximum de puissance, se balancent l'un l'autre et produisent par ce balancement un équilibre robuste et d'autant plus débordant de vie qu'il est plus riche en antagonismes »[357]. C'est chez lui une idée fondamentale, sur laquelle il ne cesse de revenir : « Il est bon que l'autorité, sous ses formes diverses, soit sans cesse *éprouvée* par la liberté, les licences de celle-ci répondant toujours aux défaillances de celle-là ; il est bon que l'homme éprouve Dieu, pour ne pas se laisser écraser par lui sous les formes historiques d'un cléricalisme et d'un théocratisme exorbitants ; il est bon que la démocratie éprouve l'Etat, que la classe ouvrière éprouve la propriété et la femme l'homme : ces épreuves constituent pour ces diverses *autorités* un rappel à leurs devoirs, dont elles ne tendent que trop souvent à s'écarter […] Toute force a besoin d'être éprouvée, pour qu'on connaisse son degré de résistance, la pureté de sa trempe, la nécessité de sa mission éternelle […] Et c'est ainsi qu'à travers l'immortalité des antagonismes, l'humanité tend à l'équilibre »[358].

L'ordre selon Proudhon ne résulte donc pas de la réduction des antagonismes, mais réside dans l'équilibre que doit produire l'exaltation de principes opposés. Tel est le fondement de sa « loi des antinomies ». Proudhon, dit Edouard Berth, a vite réalisé que les antagonismes ne sont pas résolubles ni même dépassables dans une sorte de synthèse à la Hegel. Il s'est alors employé, « non à faire une cote mal taillée entre les deux termes, mais à les opposer l'un à l'autre dans toute leur force : de cette opposition même résultera leur équilibre ». Cet équilibre, ajoute-t-il, « ne peut être obtenu qu'en portant les deux forces antagonistes à leur maximum de puissance, d'autonomie et de pureté »[359]. C'est pour cela, poursuit-il, que l'anarchisme proudhonien a fini par se convertir en fédéralisme. Berth soutient de la même

façon que Proudhon, loin d'être un antithéiste au sens premier du terme, n'aspire nullement à un monde où le divin aurait disparu, mais bien plutôt à une société où le divin et l'humain, s'intensifiant l'un contre l'autre, parviendraient à un semblable équilibre. Proudhon a beau avoir dit : « Dieu, c'est le mal », il n'en a pas moins écrit aussi qu'il faut « chercher le divin, nous retremper dans une vénération qui nous soit en même temps un bonheur ». Il voit donc très bien, conclut Berth, « que d'une part, il est impossible de se passer du divin, que le divin supprimé, tout croule, même la conscience morale ; et, d'autre part, il dénonce ce que l'on pourrait appeler les dangers du divin, les vertiges de l'absolu, la corruption par la raison transcendantale […] Ici encore, la solution de l'antagonisme est dans l'exaltation des termes antagonistes : affirmation d'une part de la religion absolue, et, d'autre part, de ce qu'on pourrait appeler un laïcisme absolu »[360].

C'est exactement dans cet esprit qu'en 1914, dans l'avant-propos des *Méfaits des intellectuels*, Berth peut écrire que « Tradition et Révolution constituent les deux forces dont l'antagonisme doit produire l'équilibre social », avant d'ajouter : « Il n'y a pas contradiction, mais collaboration, entre la Tradition et la Révolution ». C'est toujours la même idée selon lequel l'antagonisme est essentiel, mais doit se conclure par un équilibre (toujours provisoire), et non par le triomphe total de l'un des deux termes ou de l'une des deux forces sur l'autre. On retrouve ici le révolutionnaire conservateur.

Berth, cependant, ne pose pas toujours les antagonismes de cette façon. Sa démarche varie plutôt selon les termes en présence. Tantôt il paraît effectivement rechercher un équilibre né de l'affrontement, comme lorsqu'il écrit que « le mouvement nationaliste est un absolu », que « le mouvement syndicaliste est un autre absolu » et que « c'est de leur libre opposition que jaillira le nouvel équilibre social »[361] ; tantôt il aspire au contraire à une synthèse d'idées opposées, qu'il entend défendre en même temps en les présentant comme complémentaires ; tantôt encore il paraît se situer dans une perspective de « troisième voie », rejetant une alternative qu'il regarde comme contestable pour parvenir à un dépassement inspiré de l'*Aufhebung* hégélienne. On passe alors d'une logique à deux termes à une logique à trois termes. Pierre Leroux disait déjà que toute vérité se manifeste en trois termes. Berth fait lui aussi un grand usage de ces « triades », auxquelles il confère toutefois des portées différentes. Le syndicalisme révolutionnaire procède ainsi d'un refus simultané de l'anarchisme et du socialisme d'Etat, et il en va de même de la triade mysticisme populaire-matérialisme bourgeois-idéalisme politique : le dernier terme est clairement opposé aux deux autres. En revanche, lorsque Berth dénonce d'un même mouvement les marchands, les intellectuels et les politiciens, en posant la triade échange-concept-Etat, il n'est plus question de parvenir à un « équilibre » ni de dégager une synthèse : l'opposition est frontale. La différence entre les différentes catégories d'antagonismes transparaît bien dans ce mot d'ordre : « Il ne faut pas dire […] : Apollon ou Dionysos, mais Dionysos-Apollon ou Socrate »[362]. Ici, le couple Apollon-Dionysos relève d'une première catégorie d'antagonisme, l'opposition à Socrate d'une seconde. Berth, enfin, a aussi recours à des triades chronologiques plus classiques : Antiquité-Renaissance-modernité, féodalisme-capitalisme-syndicalisme, etc.

Berth définit fréquemment Sorel, comme d'ailleurs Proudhon, comme un « pluraliste »[363]. Pour éviter tout contresens, il faut préciser que ce terme a dans sa bouche une signification particulière. Par opposition aux « unitaires », qui croient à la possibilité de supprimer les conflits au sein d'une société unifiée, Proudhon et Sorel, explique-t-il, « ne peuvent être que pluralistes, puisqu'ils proclament tous deux la nécessité primordiale et éternelle des

antagonismes dans le monde »[364]. Et de poursuivre : « Quant à moi, mon opinion n'est pas douteuse : ce qui rend la création possible est à mes yeux la même chose que ce qui rend la liberté possible : *l'opposition des puissances* […] Je vois partout des forces en lutte […] Donc, loi des antinomies, rôle éternel de la guerre, conception pluraliste et tragique du monde : voilà ce qu'on trouve au fond de la pensée sorélienne comme de la pensée proudhonienne »[365].

La « conception pluraliste » dont parle Berth, en la fondant sur l'« opposition des puissances », c'est en fait la défense de la diversité – la diversité des cultures et des peuples que seuls le fédéralisme et l'autonomie permettent de préserver. Rien n'est plus étranger à Berth que l'idée d'un monde unifié homogène. Dès l'époque du Cercle Proudhon, il proclame que l'unité du monde équivaudrait au triomphe de l'« ordre géométrique » sur l'« ordre vital ». « Tous ces gens, *fanatiques d'unité*, écrit-il, supportent mal l'inévitable variété des êtres et des choses ; ils voudraient tout résorber dans l'Un. Pourquoi, en effet, des patries ? Pourquoi des langues diverses ? Pourquoi des classes ? Pourquoi des sexes ? Pourquoi pas une seule humanité, une seule langue, un seul sexe, une association unique – sans guerres, sans antagonismes, sans luttes, dans la bienheureuse paix d'une idylle éternelle ? Tout devrait être interchangeable, les races, les patries, les classes, les sexes. Mais, voilà, il y a la liberté, c'est-à-dire la capacité d'inventer du nouveau, de frayer hors des chemins battus, d'ouvrir de nouveaux horizons, d'*errer* aussi, de tomber, de trébucher, comme de monter et de marcher droit […] Etant libres, il nous faut ces langues diverses où s'exprime la diversité de nos âmes nationales. Si nous ne formons pas encore une seule humanité, c'est encore et toujours parce que nous sommes libres et que les patries, comme les a très bien définies Georges Valois, ce sont "les formes diverses de l'expérience humaine". Si nous ne voulons pas nous laisser absorber tous par l'Etat, c'est encore et toujours parce que nous sommes libres, et qu'étant libres, nous formons des classes diverses invincibles à l'uniformité étatique »[366]. Veut-on alors « une Humanité amorphe, une sorte de monstre acéphale, un Tout humanitaire indivis et indistinct, ou veut-on le maintien des patries actuelles et des civilisations nationales ? C'est à cette question qu'il faut répondre »[367].

Berth ne s'est jamais défait de cette conviction que la liberté va de pair avec le maintien des différences et le rejet de l'idéologie du Même. Observant que le concept est « une réduction de la multiplicité sensible à l'unité de l'entendement […] une sorte de cadre logique où la diversité sensible vient s'ordonner, se simplifier, s'abstraire », il ajoute qu'il en va de même de l'Etat. « Qu'est-ce, en effet, essentiellement, que l'Etat moderne, par rapport au particularisme féodal de l'Ancien Régime ? N'a-t-il pas constitué une immense simplification, une immense "abstraction", tout comme le concept, par rapport au particularisme sensible ? […] C'est l'unité et l'uniformité du Code civil qui se substitue à la bigarrure des coutumes féodales – œuvre d'unification déjà ébauchée par l'administration royale et à laquelle la Révolution et l'Empire viennent mettre la denière main »[368]. La bourgeoisie marchande, quant à elle, ramène elle aussi toute la diversité du monde à l'unique, en l'occurrence à cet équivalent universel qu'est l'argent.

De la pensée de Proudhon, Berth a donc retiré quelques unes de ses inspirations les plus fortes. Mais c'est avant tout de Georges Sorel qu'il a été le disciple attentif et zélé, au point qu'il n'est pas exagéré de le considérer comme son fils spirituel. C'est si vrai que, s'il lui arrive parfois de critiquer les insuffisances de Marx et de Proudhon, c'est en vain qu'on chercherait chez lui le moindre propos négatif sur l'auteur des *Illusions du progrès*. Le

socialisme, écrit-il, « était passé avec Marx de l'utopie à la science ; il restait à le promouvoir de la science *à la phase de l'éthique vivante* ; et de cette promotion nouvelle, l'honneur immortel revient à Sorel : les *Réflexions sur la violence* […] sont un traité d'éthique prolétarienne, dont on peut dire qu'il constitue une synthèse admirable de l'esprit marxiste et de l'esprit proudhonien ; la théorie de la lutte des classes y prend une forme extrêmement nette et dégagée de tout scientisme ; et elle apparaît comme le *mécanisme social* grâce auquel la sublime morale de Proudhon, qui restait suspendue dans le vide, pourrait prendre corps dans la société et se réaliser »[369].

Sur les relations entre Berth et Sorel, les commentateurs sont d'ailleurs unanimes. On a déjà cité plus haut l'opinion de Fabien Desmeaux. « Edouard Berth, écrit Pierre Andreu, fut l'ami le plus intime et le plus sûr de Sorel, sans doute l'être qu'après sa femme il aima le plus profondément »[370]. Pour Berth, Sorel fut sans conteste le « premier philosophe-historien de ce temps », tandis que Sorel, dès 1905, écrit que Berth et Lagardelle sont en France les « représentants les plus autorisés » du syndicalisme révolutionnaire[371]. Mais on aurait tort d'en conclure que Berth n'a été que l'« écolier de première classe » de Georges Sorel, pour reprendre une expression quelque peu péjorative employée par Giuseppe Prezzolini[372]. Si Berth reprend à son compte l'intégralité des idées soréliennes, il y ajoute aussi des considérations théoriques qui lui sont propres. Par rapport à Sorel, qui a trente ans de plus que lui, la composante « conservatrice » de sa pensée est par ailleurs, au moins par périodes, plus accentuée. C'est sans doute ce qui explique qu'il ait poussé plus loin que son maître le rapprochement avec l'Action française. A Jean Variot, Georges Sorel déclarait en tout cas : « Je n'aime pas seulement Berth comme un fils, à cause de la dignité de sa vie et de son caractère, je l'aime comme un ami, ce qui n'est pas moins qu'un fils, un ami dont les affinités dont parlait Goethe sont certainement les plus intimes avec ma doctrine et avec mes idées, parmi celles de mes amis. Mon attachement pour lui n'est pas d'un maître à élève […] Un esprit comme celui de Berth a trop de valeur pour être celui d'un élève. Mon attachement pour lui tient à une grande communion de nos idées morales »[373].

En 1904, Sorel avait donné son accord à Berth pour préfacer un recueil de ses articles. L'ouvrage, prévu pour sortir aux éditions Cornély, n'est jamais paru. Il en alla de même d'un autre recueil qui aurait constitué l'une des livraisons des *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy. Sorel songea même à publier un livre avec Berth, qui aurait contenu les articles qu'ils avaient préparé ensemble pour *La Cité française*, mais ce projet resta lui aussi sans suites. *Les méfaits des intellectuels*, en revanche, ont bien été préfacés par Sorel. Berth, de son côté, a préfacé deux ouvrages posthumes de Sorel : la deuxième édition de *La ruine du monde antique*, en 1925, et *« D'Aristote à Marx ». L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, dix ans plus tard[374] – à quoi s'ajoute sa postface à l'édition allemande des *Réflexions sur la violence*, déjà mentionnée.

Revenant sur l'actualité, l'avant-propos du livre *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence », op. cit. aux « Réflexions sur la violence »* manifeste le même pessimisme tragique qui s'exprimait déjà dans *La fin d'une culture* : « En Angleterre, le travaillisme, au pouvoir pour la deuxième fois […] ne fait qu'étaler une timidité sociale dont les conservateurs sauront profiter pour revenir bientôt sur le devant de la scène ; en Allemagne, où le prolétariat *uni* pourrait être le maître, la sociale-démocratie se voit réduite, à son corps défendant, à soutenir un cabinet bourgeois de tendance conservatrice, tandis que les communistes rivalisent de démagogie avec les nationaux-socialistes ; et en France, enfin, où le grotesque et *petit* Parti

communiste adopta, aux élections dernières, une tactique électorale absurde […] on voit le mouvement ouvrier se prostrer dans une insignifiance absolue, la CGT étant devenue une sorte d'académie d'idées pseudo-prolétariennes et une manière de préfecture plutôt rose encore que rouge, et la CGTU étant tombée au rang d'un parti de sous-offs et de mercenaires, d'une totale incapacité, tandis qu'une minorité, encore infime, essaie de revenir à la tradition du syndicalisme révolutionnaire […] Partout, donc, impuissance et stérilité, cependant qu'en Russie, les Soviets, escamotés par la bureaucratie de Staline, et sous le couvert d'une dictature soi-disant prolétarienne, procèdent, suivant des méthodes qui rappellent les plus beaux temps de l'accumulation capitaliste primitive, à l'équipement industriel du pays des moujiks, qu'il s'agit d'*américaniser* à outrance par le fameux plan quinquennal »[375].

Dans ces conditions, un retour à l'inspiration du syndicalisme révolutionnaire lui paraît plus nécessaire que jamais, ce syndicalisme révolutionnaire dont la Grande Guerre et la révolution russe ont freiné l'essor en favorisant la renaissance d'un socialisme de parti. Berth reste fidèle à l'idéal de sa jeunesse. Tout au plus son regard sur la démocratie s'est-il un peu infléchi. La démocratie est, « par rapport au socialisme, dit-il, à la fois *une condition indispensable*, à laquelle le prolétariat ne saurait laisser toucher, et *une duperie*, comme on dit, car il s'agit de la transcender et de ne pas se laisser duper en effet par la simple *égalité formelle* qu'elle proclame et qu'il faut transformer en *égalité réelle* »[376]. Reste à savoir si cette exigence ne revient pas à demander que la démocratie soit plus démocratique encore. Berth approuve par ailleurs les critiques de l'Amérique qui fleurissent de son temps, tout en reprochant à ceux qui, tel Georges Duhamel (*Scènes de la vie future*), dénoncent le gigantisme américain, de confondre civilisation mercantile et civilisation industrielle, vieille distinction qui lui tient à cœur. Il répudie en tout cas à la fois le modèle américain et le modèle soviétique : « Nous nous trouvons aujourd'hui placés entre l'économie américaine, avec son travail à la chaîne et son taylorisme, et l'économie soviétique, avec son esprit grégaire et son communisme d'insectes […] Je pense qu'en Occident l'économie ne saurait être ni américaine ni soviétique »[377].

Les marxistes officiels lui semblant « plus *lassalliens*, au fond, que *marxistes* », il continue, faisant référence au titre d'un livre de Henri De Man, à vouloir aller au-delà du marxisme historique, afin de le débarrasser de ses « survivances utopiques ». Le « vrai Marx » serait sorélien : « *Marx bien compris* est syndicaliste, mais il faut cesser de le voir à travers Engels et surtout à travers Guesde, Kautsky ou même Lénine ; il faut le voir à travers Sorel »[378] ! Le socialisme n'atteindra « *la phase de l'éthique vivante*, ajoute-t-il, que le jour où le prolétariat révolutionnaire, prenant réellement en mains sa propre destinée, ne suivra plus ni utopistes ni scientistes, et se constituera en classe sociale vraiment autonome et majeure et non plus en parti politique quelconque, où il reste forcément subordonné et mineur »[379].

Mais il s'interroge : « La chose est-elle possible ? Le syndicalisme révolutionnaire suppose, évidemment, une classe ouvrière majeure et rejetant la tutelle des partis politiques ; or, jusqu'ici, presque partout, sauf en France, où il y a eu, avant la guerre, un mouvement ouvrier autonome, nous voyons les ouvriers se former en partis politiques et entrer dans l'arène parlementaire pour y jouer, à côté des partis bourgeois, un rôle politique somme toute peu original et surtout peu révolutionnaire. La classe ouvrière se regarde comme une masse électorale, une simple clientèle […] Les communistes eux-mêmes n'ont rien innové sous ce rapport et considèrent toujours le bulletin de vote comme l'arme principale : ils en font seulement un usage qui, jusqu'ici, n'a été que catastrophique pour le développement de la

démocratie »[380]. « Il faut en convenir, écrit-il encore : depuis la guerre, le prolétariat – je parle du prolétariat occidental – s'est montré notoirement inférieur à son destin. A demi ploutocratisé et à demi lumpen-prolétarisé, il n'a su que s'enliser dans l'ornière réformiste ou que suivre une nouvelle catégorie de politiciens– les politiciens communistes »[381].

Le livre s'achève sur une nouvelle prémonition : « Guerre ou Révolution – le dilemme se dresse devant nous de plus en plus implacable : si le prolétariat révolutionnaire, en Allemagne, en Angleterre et en France, ne s'empare pas, à bref délai, du pouvoir, ce sera la guerre – une guerre atroce et purement dévastatrice, qui consommera la ruine de ces trois grands peuples, chez qui la civilisation générale a atteint son plus haut degré de maturité »[382]. La guerre éclatera quelques années plus tard. Mais Berth ne sera plus là pour en constater les effets.

Une pensée toujours actuelle

Dans les dernières années de sa vie, Edouard Berth est revenu de beaucoup de ses illusions, mais il n'a pas changé de cap. L'actualité lui inspire des commentaires variés, dont témoigne surtout sa correspondance. L'arrivée au pouvoir du Front populaire, en juin 1936, le surprend. Le 15 juillet 1936, il écrit à Mariette Legraye : « Ici, en France, la bourgeoisie n'en est pas encore revenue d'ébahissement. Ce fut presque la grève générale, et avec cette variante, assez inattendue, de *l'occupation* [des usines] – scandale des scandales ! Je vois bien que nos bourgeois eussent préféré des violences à cette espèce d'expropriation calme et ordonnée ! Chacun y va, naturellement, de sa petite explication – mais ce fut une *explosion*… spontanée : le triomphe du Front populaire fit sentir aux ouvriers qu'après des années de misère et de sujétion, ils pouvaient enfin relever la tête, et ils le firent, comme mus d'un seul mouvement explosif, je répète à dessein le mot ! L'acte fut révolutionnaire, évidemment, mais peut-on se dissimuler qu'on est entré dans des temps révolutionnaires et que cela ne peut plus durer ?, Non, n'est-ce pas ? » Berth remarque aussi que « les communistes sont devenus *patriotes* et chantent la *Marseillaise* ! Il fallait voir, hier, cette "procession" du Front populaire : on y voyait autant de drapeaux tricolores que de rouges et l'on chantait autant la Marseillaise que l'Internationale ! Tout cela est bien curieux et appellerait bien des commentaires ». Ce « patriotisme révolutionnaire », de toute évidence, ne lui déplaît pas.

A la même époque, il tonne à nouveau contre les « fascistes de tout poil ». Après avoir dénoncé Mussolini dans ses ouvrages, il s'en prend dans ses lettres à Franco qui, assure-t-il, est prêt à « fusiller la moitié de l'Espagne […] sans doute pour rendre l'Espagne aux plus Espagnols, dont il exclut tout le peuple ouvrier et paysan », et il le compare à ces partisans de « la France aux Français » qui « voudraient massacrer les 3/5 de la France, pour lui redonner sa… pureté racique !!! »[383]. Le 7 novembre 1936, il écrit : « Vous voilà aussi, pauvres Belges, en proie au "fascisme" – et quel fascisme ! Ce Degrelle, qu'est-ce que c'est que cet oiseau-là ? Pauvre Europe ! Quelle décadence ! »

L'année suivante, quand sa correspondante lui rapporte le propos d'un militant rexiste qui lui a déclaré que Georges Sorel est « le père commun du fascisme et du communisme », il s'étouffe de rage : « Quel "bateau" ! J'avoue que ce *bobard* – répété un peu partout si inconsidérément – me fait… enrager. Il faut vraiment connaître fort peu Sorel pour lui attribuer une telle paternité, car il n'y a rien de plus éloigné de la conception sorélienne que le

fascisme et le communisme ! Je me suis déjà élevé plus d'une fois contre ce… contre-sens – mais je vois qu'on le répète toujours : les erreurs ont la vie dure, une fois lancées. Et les gens sont des perroquets, qui répètent sans y aller voir ! […] En vérité, la violence sorélienne n'a *rien à voir* avec les violences fascistes et communistes. Mussolini a bien pu se réclamer de Sorel, mais qu'est-ce que cela prouve ?[384] Les soi-disant disciples ne font pas toujours honneur à leurs soi-disant maîtres ! Quant à Lénine, il n'a subi en rien l'influence de Sorel, qu'il considérait comme un esprit brouillon ! Ah, cette question des influences ! Il y a des gens qui rattachent Hitler à… Nietzsche : quelle aberration ! Je suis certain que Nietzsche aurait renié son soi-disant disciple, avec le plus grand dégoût ! […] Et connaissez-vous gent plus abominable que les nietzschéens, les marxistes et autres espèces du même acabit ? Proudhon disait : il paraît qu'il y a des gens qui se disent proudhoniens ; ce doivent être de parfaits imbéciles ! Et Marx disait aussi : moi, je ne suis pas marxiste ! Pour ma part, je me réclame, j'ose me réclamer de Sorel ; mais, en vérité, j'espère et je souhaite ne pas trop démériter de ce maître, ni trop le dénaturer ! »[385]

Le 8 juin 1937, il revient sur le reproche fait à Sorel d'avoir inspiré les « partisans des dictatures » : « Est-on responsable, quand on écrit, des “adultérations” auxquelles votre pensée peut être soumise ? Je crois avoir une certaine compétence en “sorélisme” ; je passe dans le monde pour être le disciple “authentique” de Sorel. Eh bien, me ferez-vous confiance quand je vous déclare qu'il y faut de la… *mauvaise* volonté pour transformer Sorel en suscitateur de dictatures ? Non, je vous assure, ni Mussolini ni Lénine ne peuvent se réclamer de Sorel : s'ils le font ou s'ils l'ont fait, c'est tout-à-fait… *abusivement* »[386].

A la même époque, évoquant son dernier ouvrage, paru cinq ans plus tôt, il écrit qu'il en juge la préface déjà « dépassée », qu'il ne la relit pas sans beaucoup de « mélancolie » et qu'il « ne l'écrirait plus aujourd'hui ». Il ajoute en revanche que « c'est peut-être [son] livre préféré »[387]. Désabusé, mais conservant un certain humour, il répond en ces termes aux objections : « Voilà tout à l'heure 37 ans – depuis le 16 juin 1900 – que je suis habitué à m'entendre dire que je ne sais que… critiquer et nier ! »[388]

Le 1er février 1938, la revue *Essais et combats* publie sa réponse à une enquête sur le thème : « Faut-il réviser le marxisme ? » Rappelant que Georges Sorel avait en 1900 soutenu Bernstein contre Kautsky, il y conteste que l'auteur des *Réflexions sur la violence* se soit pour autant converti au réformisme. Bien au contraire, écrit-il, « le syndicalisme révolutionnaire était la solution de la crise de conscience bernsteinienne […] Le syndicalisme était une *révision révolutionnaire* du marxisme ». Revenant sur son ancien léninisme, il confesse une fois de plus avoir déchanté : « J'avoue qu'aujourd'hui […] j'opinerai plutôt dans le sens d'Ortega y Gasset, déclarant, dans sa *Révolte des masses*, qu'entre le marxisme et le léninisme il y a à peu près autant de ressemblance qu'entre le Chien, constellation, et le chien, animal aboyant ». Les Russes, ajoute-t-il, ont fait du marxisme une « scolastique » et le stalinisme est incontestablement devenu « une forme du nationalisme russe ». « Ni le guesdisme français ni la sociale-démocratie allemande, ni le bolchevisme russe, répète-t-il, n'ont été des traductions exactes du marxisme ; les deux premiers se rattachant bien plutôt à Lassalle, et le troisième, encore un coup, n'étant qu'un phénomène russe ». Au passage, il rejette également la doctrine de Henri De Man (*Au-delà du marxisme*), qui avait un temps retenu son attention : « De Man n'était qu'un vulgaire réformiste, qui couvrait sa marchandise frelatée sous des oripeaux spiritualistes à l'ancienne mode ». Pour l'heure, conclut-il, « nous en sommes à l'ère totalitaire, et nos fascistes, noirs, bruns, roses ou rouges, l'emportent sur toute la ligne : c'est

le triomphe de l'Etat-Moloch, de l'Etat incarnation, selon Hegel, de l'idée, de l'Etat-Minotaure, de cet Etat vis-à-vis duquel Marx, *anarchiste comme Proudhon et comme Sorel*, aurait vomi de dégoût et contre lequel il se serait violemment dressé ».

Edouard Berth est mis à la retraite le 1er août 1938. Son dernier article publié dans *La Révolution prolétarienne*, intitulé « Clan des Ya ? Clan des Da ? », date du 25 août 1938. Son tout dernier texte, consacré aux accords de Munich, paraît le 5 octobre 1938 dans le journal *Nouvel Age*, que Valois a créé en mai 1934.

Trois jours avant sa mort, Edouard Berth se rend à pied de Neuilly, où sa femme et lui, depuis sa retraite, habitent un petit appartement de la rue de l'Eglise, jusqu'à Issy-les-Moulineaux pour voir une vieille amie, « marraine » Terlay, qu'il aimait beaucoup et à qui il avait un jour déclaré : « Un révolutionnaire qui a perdu la foi est comme un prêtre défroqué ». Cette dernière promenade lui fut probablement fatale. Berth meurt le 25 janvier 1939, des suites d'une angine de poitrine, à l'âge de soixante-trois ans. Le 29 janvier, *Le Populaire de Paris* lui consacre, sous la plume d'Amédée Dunois, un bref article où l'on peut lire : « Sa mort est passée inaperçue, même des milieux socialistes et ouvriers. Il avait toujours mené une vie studieuse, méditative et retirée. Mais son nom survivra comme celui d'un des premiers théoriciens – à partir de 1904 – du syndicalisme révolutionnaire, du plus intime disciple de Georges Sorel, dont il n'a cessé d'entretenir la mémoire et de prolonger, en la clarifiant, la pensée ».

*

Dans ses « Notes additionnelles à "L'avenir socialiste des syndicats" »[389], Georges Sorel déclarait dès les premières lignes : « On n'a pas toujours assez pris garde aux dangers que présente pour le mouvement socialiste le progrès possible de l'esprit de la petite bourgeoisie dans les associations ouvrières ». Cette tendance vers le « socialisme mondain », ajoutait Sorel, est le meilleur moyen de « neutraliser » les travailleurs. Dans *Les méfaits des intellectuels*, Berth écrivait lui aussi : « On peut se demander si les efforts tentés aujourd'hui pour *civiliser* les classes ouvrières produiront de bons résultats ; j'ai grand-peur qu'on ne les *embourgeoise* ». Ce qu'ils redoutaient l'un et l'autre est arrivé : le compromis fordiste a embourgeoisé le prolétariat, qu'il a progressivement intégré dans les couches inférieures des classes moyennes. L'esprit révolutionnaire a largement déserté une classe ouvrière majoritairement gagnée au réformisme, dont les aspirations ne sont plus d'une nature fondamentalement différente de celles de la petite et moyenne bourgeoisie, et qui, au-delà de ses intérêts matériels immédiats, milite de moins en moins pour un mode de vie spécifique ou des valeurs qui lui seraient propres. Quant aux syndicats, devenus pour la plupart de simples « partenaires sociaux », il y a longtemps qu'ils ont renoncé à se poser en outil privilégié de l'instauration de la « cité socialiste ». La CGT n'est plus sous le contrôle étroit du PCF, mais qui oserait dire que le syndicalisme, désormais partie prenante de la « société civile », est véritablement indépendant des partis et des courants d'opinion dominants ?[390] Le syndicalisme révolutionnaire, tel que le concevaient Georges Sorel et Edouard Berth, paraît aussi daté aujourd'hui que l'idée corporatiste.

Cela veut-il dire que l'œuvre d'Edouard Berth n'appartient plus qu'à l'histoire des idées ? Certainement pas. Son inspiration, ses thèses générales, ses principes maintes fois affirmés,

vont bien au-delà du contexte dans lequel ils furent formulés. Son parti-pris résolu en faveur du peuple – et des peuples –, sa conviction qu'il faut organiser la société à partir du bas, et non de manière autoritaire à partir du haut, sa théorie des antagonismes, son combat en faveur de la diversité, son goût de l'autonomie et de la liberté, sa hantise de la décadence, sa dénonciation des valeurs marchandes et bourgeoises, son goût du « sublime », sa volonté sans cesse réaffirmée d'associer des idéaux opposés et, à l'inverse, de se battre en même temps sur deux fronts, l'originalité même de son itinéraire personnel, rendent sa pensée plus actuelle que jamais. En dépit de quelques tics d'écriture – de fréquentes redites, un goût passionné pour le point et virgule, une tendance à mettre en italique tous les mots qu'il jugeait importants – ses livres eux-mêmes, écrits de façon extraordinairement vivante, voire parfois lyrique, n'ont aujourd'hui nullement vieillis.

On constate d'évidentes (et passionnantes) oscillations dans la pensée d'Edouard Berth, mais on constate aussi qu'il n'a jamais perdu de vue ses grandes orientations directrices. Toute sa vie durant, il resté au service de la classe ouvrière, et en ce sens il est aussi resté fidèle à ce qu'il appelait « la promesse de [ses] vingt ans ». A l'instar de ceux qu'ils admiraient le plus, il a consacré l'intégralité de son existence à défendre ses idées. Véritable révolutionnaire conservateur, il n'a cessé de défendre des idées de gauche et des valeurs de droite, ce qui fait de lui, au choix, un homme de droite de gauche ou un homme de gauche de droite. Il fut en tout cas la vivante synthèse de tout ce qui lui a paru devoir être concilié et défendu d'un même élan. Homme d'une extrême rigueur, tant morale qu'intellectuelle, et d'une scrupuleuse honnêteté, il n'a jamais dissimulé son évolution ni ses erreurs. Cela lui a valu des incompréhensions, des inimitiés, des ruptures avec des proches ou des moins proches, qu'il a toujours assumées avec courage, sachant faire passer ses convictions avant ses amitiés. Exigeant vis-à-vis des autres comme il l'était vis-à-vis de lui-même, il a connu au cours de sa vie bien des déceptions. Il est aussi passé par d'inévitables phases de découragement. Cela ne l'a pas empêché de continuer à se battre. Dans le premier numéro des *Cahiers du Cercle Proudhon*, il écrivait que « tous les héroïsmes sont frères, le militaire comme le religieux et le révolutionnaire », et c'est bien une pensée qui ne l'a jamais abandonné, lui dont la pensée fut elle-même à tant d'égards héroïque.

Alain de Benoist

L'auteur tient à remercier Pierre de Place, petit-fils d'Edouard Berth, qui a bien voulu mettre à sa disposition de nombreux documents sur son grand-père, dont il honore lui-même l'œuvre et la mémoire.

1. Sur l'étonnant personnage que fut Pelloutier, mort dans la misère en 1901, cf. Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, Paris 1971. Cf. aussi Fernand Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail. Origine, institutions, avenir*, Schleicher frères, Paris 1902. Cet ouvrage posthume, contenant une préface de Georges Sorel, a été réédité en 2001 aux éditions Phénix.

2. Emile Pouget (1860-1931), issu d'une famille de l'Aveyron, très tôt orphelin de père, fut élevé par un beau-père farouche républicain. Monté à seize ans à Paris, au lendemain de la Commune, il fut d'abord le fondateur du Syndicat des employés parisiens et devint rapidement un infatigable militant de la cause révolutionnaire. Il fut condamné à trois ans de prison pour avoir été l'un des meneurs des chômeurs qui, le 9 mars 1883, pillèrent quelques boulangeries de la capitale. Dans *Le Père Peinard*, journal qui fut alternativement bimensuel et hebdomadaire, il emprunte son style imagé au *Père Duchesne*, publié à l'époque de la Révolution par l'ultra-montagnard Jacques Hébert, en y ajoutant de nombreuses tournures argotiques invariablement dirigées contre les « capitalos », les « richards » et les « ratichons ». Le journal, illustré par Maximilien Luce, connaîtra un très grand succès. Lorsqu'il décide, en 1900, d'arrêter la publication du *Père Peinard*, Pouget est déjà devenu secrétaire adjoint de la CGT et rédacteur en chef de son hebdomadaire, *La Voix du peuple*. A nouveau incarcéré en 1908 après les émeutes de Villeneuve-Saint-Georges, il lancera l'année suivante un quotidien, *La Révolution*, qui n'eut que 53 numéros. On a publié une anthologie des textes du *Père Peinard* : Emile Pouget, *« Le Père Peinard ». Un journal « espatrouillant » (1889-1900). Textes choisis*, Les Nuits rouges, Paris 2006. Cf. aussi Emile Pouget, *La CGT, suivi de Le Parti du Travail*, CNT-RP, Paris 1997 ; Christian de Goustine, *Puget, les matins noirs du syndicalisme*, La Tête de feuilles, Paris 1972 ; Roger Langlais, *Le Père Peinard*, Galilée, Paris 1976 ; Xose Ulla Quiben, *Emile Pouget. La plume rouge et noire du Père Peinard*, Éditions Libertaires, Saint-Georges-d'Oléron 2006.

3. Jacques Julliard, « La charte d'Amiens, cent ans après. Texte, contexte, interprétations », in *Mil neuf cent*, 24, 2006, p. 8.

4. Ibid., p. 16.

5. Emile Pouget, « La genèse de l'idée de grève générale », in *Le Mouvement socialiste*, juin, juillet et septembre 1904. Ces textes ont ensuite été repris dans un livre préfacé par Hubert Lagardelle, *La grève générale et le socialisme* (Edouard Cornély et Cie, Paris 1905). Ils ont été republiés, avec une présentation de Miguel Chueca, in *La Question sociale*, 1, printemps-été 2004. En 1895, Fernand Pelloutier avait lui aussi écrit sur ce sujet (« Qu'est-ce que la grève générale ? », en collab. avec Henri Girard) dans un petit journal lui-même intitulé *La Grève générale*. Son texte a été réimprimé en janvier 1910 dans la revue syndicaliste révolutionnaire *La Vie ouvrière*. Cf. aussi Robert Brécy, *La grève générale en France*, EDI, Paris 1969.

6. En Angleterre, dès 1833-34, James Smith et James Morrisson, prédécesseurs immédiats du chartisme, se proposaient de remplacer le Parlement, qu'ils jugeaient « discrédité », par une Chambre des Trade-unions.

7. Cf. Jean Jaurès, « Grève générale et révolution », in *La Petite République*, 1901, texte repris en 1902 dans les *Etudes socialistes* publiées chez Ollendorf ; Etienne Buisson, *La grève générale*, Bibliothèque socialiste, Paris 1905.

8. Georges Sorel, « Le syndicalisme révolutionnaire », in *Le Mouvement socialiste*, 1er-15 novembre 1905.

9. Cf. Jacques Julliard, *Autonomie ouvrière. Etudes sur le syndicalisme d'action directe*, Gallimard, Paris 1988.

10. Le 3 avril 1898, *Le Père Peinard* publie un article d'Emile Pouget intitulé : « Contre le suffrage universel ». Celui-ci y dénonce la « votaillerie », et conclut : « Notre révolution est toujours à faire. Et, foutre, c'est pas à coups de torche-cul électoraux que nous en verrons le bout » ! « Le suffrage universel, dira Pouget par la suite, n'a pas la valeur dynamique que certains lui ont attribuée, et rien de définitif ne peut être établi sur le sable mouvant que constituent les masses électorales ».

11. L'opposition du syndicalisme et du socialisme de parti a bien été analysée par Antonio Labriola,

Syndicalisme et socialisme. Le syndicalisme et le socialisme en Italie, Marcel Rivière, Paris 1908. Jacques Julliard a tort, à notre avis, de vouloir laver le syndicalisme révolutionnaire de l'accusation de « populisme » en écrivant : « Le populisme implique, en contrepoint à la défiance envers les élites, une confiance quasi-mystique dans le peuple, sa sainteté, son infaillibilité. Rien de tel chez les grandes figures du syndicalisme révolutionnaire » (« La charte d'Amiens, cent ans après », art. cit., p. 31). C'est un peu vite dit. On n'aurait pas de mal, au contraire, à trouver dans les écrits de pouget, de Sorel et de Berth des textes manifestant une telle confiance absolue dans le peuple, même si le rôle des « minorités agissantes » est aussi souligné. Ce qui en fait éloigne le syndicalisme révolutionnaire du populisme, c'est bien plutôt qu'il est tout à fait étranger à la « mystique du chef » – ce qui le tiendra aussi éloigné du fascisme.

12. Hubert Lagardelle est un ancien guesdiste, membre du POF en 1895, qui a passé ses jeunes années à Toulouse. Rallié à la CGT, il soutiendra toutes les motions en faveur de la grève générale et s'opposera à Jaurès au congrès de la SFIO tenu à Nancy en 1908. Il connaîtra ensuite un itinéraire atypique, puisqu'il adhérera en 1926 à la section de Toulouse du Faisceau de Georges Valois, sera nommé ambassadeur à Rome en 1933 et finira en 1942-43 ministre du Travail du gouvernement de Vichy. Sa revue, *Le Mouvement socialiste*, prit à ses débuts plus ou moins le relais de *La Revue socialiste*, fondée en 1885 par Benoît Malon. D'un excellent niveau, elle exerça une grande influence dans les milieux ouvriers, tant en France qu'à l'étranger. Outre Georges Sorel, Edouard Berth, Emile Pouget et Victor Griffuelhes, elle compta parmi ses collaborateurs les libertaires Paul Delesalle et Georges Yvetot, ainsi qu'Alphonse Merrheim, futur animateur avec Pierre Monatte de la revue syndicaliste révolutionnaire *La Vie ouvrière*. Édité à partir de 1903 par la Librairie Cornély (ce Cornély étant un ancien journaliste d'extrême droite rallié au socialisme), *Le Mouvement socialiste* passa en 1907 aux éditions Marcel Rivière, chez qui Lagardelle créa une collection, « La bibliothèque du mouvement socialiste ». Les rapports avec Rivière s'étant dégradés, la revue fut reprise en 1910 par les éditions Giard et Brière. Elle disparut en 1914. Cf. Marion de Flers, « "Le Mouvement socialiste" (1899-1914) », in *Cahiers Georges Sorel*, 5, 1987, pp. 49-76.

13. Cf. Hubert Lagardelle, « Le congrès de Bourges et le socialisme ouvrier », in *Le Mouvement socialiste*, 1er novembre 1904.

14. Cf. Pierre Dormoy, « Syndicalisme et action politique », in *Le Mouvement socialiste*, 1er avril 1905.

15. Cf. Willy Gianinazzi, *L'itinerario di Enrico Leone. Liberismo e sindacalismo nel movimento operaio italiano*, Franco Angeli, Milano 1989. Sur le syndicalisme révolutionnaire, cf. aussi Henri Dubief, *Le syndicalisme révolutionnaire*, Armand Colin, Paris 1969 ; Frederick Fernand Ridley, *Revolutionary Syndicalism in France. The Direct Action of its Time*, Cambridge University Press, Cambridge 1970 ; Peter N. Stearns, *Revolutionary Syndicalism and French Labor. A Cause without Rebels*, Rutgers University Press, New Brunswick 1971 ; Marcel van der Linden et Wayne Thorpe, « Les syndicalistes révolutionnaires », in *Le Mouvement social*, 159, avril-juin 1992 ; *Le syndicalisme révolutionnaire. La charte d'Amiens a cent ans*, n° spécial de *Mil neuf cent*, 24, 2006.

16. « La charte d'Amiens, cent ans après », art. cit., p. 36.

17. Georges Sorel, « Le syndicalisme révolutionnaire », in *Le Mouvement socialiste*, 1er-15 novembre 1905.

18. *La décomposition du marxisme*, Marcel Rivière, Paris 1908, p. 59.

19. Ibid., p. 48.

20. Berth a repris à son compte cette représentation toute sorélienne de Marx. Dans le matérialisme de ce dernier, il voit « le matéralisme d'un grand idéaliste » (*Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, Marcel Rivière, Paris 1932, p. 221). Il fait de Marx un « grand poète de l'action révolutionnaire ; sa théorie de la mission historique du prolétariat moderne est *un grand mythe*, pour reprendre une expression chère à Sorel, que Sorel lui-même avait prise, d'ailleurs, chez Vico, le grand Napolitain, dont on sait que Marx admirait beaucoup la philosophie » (ibid., p. 222).

21. « Le mythe, répétera Berth dans *Les méfaits des intellectuels*, est une *expression de volontés*, et non, comme l'utopie, la traduction intellectualiste de rêveries sociales ».

22. « Le syndicalisme révolutionnaire », art. cit.

23. *Réflexions sur la violence*, [1908], Seuil, Paris 1990, p. 23.

24. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., pp. 183-184.

25. « La charte d'Amiens, cent ans après », art. cit., p. 36.

26. François Perroux, « G. Sorel et la grève générale », in *Revue de l'Université de Lyon*, Lyon, mars 1928, p. 168.

27. Willy Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante, 1889-1914*, Maison des sciences de l'homme, Paris 2006, p. 89.

28. La violence, précise Berth, a pour rôle essentiel de « marquer la scission, couper les ponts, mettre en un relief saisissant et cru l'opposition qui dresse le prolétariat révolutionnaire contre la civilisation moderne » (*Guerre des Etats ou guerre des classes*, Marcel Rivière, Paris 1924, p. 160).

29. Ibid., pp. 89-90.

30. Ibid., p. 90.

31. *Réflexions sur la violence*, op. cit. « Nous avons le droit d'espérer, ajoute Sorel, qu'une révolution socialiste poursuivie par de purs syndicalistes ne serait point souillée par les abominations qui souillèrent la révolution bourgeoise ».

32. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., pp. 329-330. Berth ajoute que les « violences révolutionnaires » sont « purement et simplement des *actes de guerre* ; elles ont exactement la valeur de démonstrations militaires et servent à marquer la séparation des classes » (*Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 200). Sa conception de la guerre est par ailleurs fondamentalement classique, étrangère tant à la « guerre juste » de la théologie chrétienne qu'à la « guerre humanitaire » qui en est l'héritière moderne : « Tout ce qui touche à la guerre, écrit-il, se produit sans haine et sans esprit de vengeance ; en guerre, on ne tue pas les vaincus ; on ne fait pas supporter à des êtres inoffensifs les conséquences des déboires que les armées peuvent avoir éprouvés sur les champs de bataille ; la force s'étale alors suivant sa nature, sans jamais prétendre rien emprunter aux procédures juridiques que la société engage contre les criminels » (Ibid., p. 200). Berth est revenu plusieurs fois sur cette idée, qui semble annoncer ce qu'écrira Carl Schmitt à propos de la criminalisation de l'ennemi à laquelle conduit la théorie discriminatoire de la « guerre juste », menée au nom de l'« humanité » (où le *justus hostis* est remplacé par la *justa causa*). Tel est le cas lorsqu'il distingue la violence dont parle Sorel de la violence qui se porte d'emblée aux extrêmes, et dont il discerne bien le caractère religieux. Les « horreurs des guerres et des révolutions », affirme-t-il, tiennent au « fanatisme théologique ». « Les guerres de religion sont, l'histoire le prouve, les plus féroces de toutes. C'est que l'homme, quand il croit fanatiquement à une Vérité, ne peut plus voir dans son adversaire, en proie, lui, à l'Erreur, qu'une brute, un être dégradé et impur, qu'il faut exterminer ou ramener au vrai par la force : c'est la théorie de toutes les Inquisitions, qu'elles soient d'Eglise ou d'Etat, le *compelle intrare*, l'exorcisme ; dans l'âme d'un Torquemada ou d'un Robespierre, la cruauté est fille de la charité ! » (*Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., pp. 191-192). Or, assure-t-il, un tel fanatisme est étranger aux révolutionnaires : « La *violence sorélienne* n'a rien de commun avec cette férocité toute théologique ; le *Dieu biblique* est un dieu tout affamé de vengeance et de représailles. L'esprit guerrier, lui, est étranger à cette férocité ; tout ce qui se produit en guerre entre troupes régulières se fait, comme dit Proudhon, *dans les formes* ; et les actes de violence que la réflexion de Sorel a médités sont de *vrais actes de guerre*, entre troupes régulières […] Une guerre de *guérillas* et de *francs-tireurs* présente toujours un caractère de férocité particulière, qui est, je le répète, complètement étranger à la guerre, proprement dite, à la guerre régulière […] *L'idéalisme, quel qu'il soit, est toujours cruel* ; car on ne saurait, en bonne logique, avoir pitié de gens dont on est convaincu que l'Esprit du mal a pris possession et qui empêchent l'humanité d'être heureuse » (ibid., pp. 191-192). Ce refus de la criminalisation de l'adversaire est révélateur. La comparaison faite par Berth entre les violences prolétariennes et les actions militaires a toutefois l'inconvénient de faire disparaître l'opposition entre légalité et légitimité qui est inhérente à la conception sorélienne de la violence. On voit en effet qu'ici, l'ouvrier s'apparente nettement au soldat d'une troupe régulière, non au partisan. Opinion que l'on

pourrait discuter, car le soldat agit incontestablement dans la légalité, tandis que l'ouvrier, quand il déclenche des actions qu'une injuste loi ne l'autorise pas à commettre, ne peut le faire qu'en opposant à l'ordre *légal* une *légitimité* supérieure, ce qui est très exactement ce que fait aussi le partisan.

33. Miguel Chueca, « Les cent ans du congrès d'Amiens », in *Gavroche*, octobre-décembre 2006, p. 38.

34. Selon le témoignage de Paul Delesalle, les cinq hommes présents au moment de la rédaction du document étaient Griffuelhes, Pouget, Morizet, collaborateur de la revue *Le Mouvement socialiste*, Louis Niel et Delesalle lui-même. D'autres noms, comme ceux de Maxime Leroy, Ernest Lafont et Charles Guieysse, ont aussi été avancés.

35. Jacques Julliard, « La charte d'Amiens, cent ans après », art. cit., p. 23. Cf. aussi Roger Hagnauer, *Le syndicalisme vivant. L'actualité de la charte d'Amiens, 1906-1956*, Editions de l'Union des syndicalistes, Paris 1956 ; *1906. Le Congrès de la Charte d'Amiens*, Institut CGT d'histoire sociale, Paris 1983 ; Emile Pouget, *1906. Le Congrès syndicaliste d'Amiens*, Editions CNT-RP, Paris 2006 [réédition].

36. Georges Valois fut le parrain de sa troisième fille : Madeleine, née le 22 juillet 1913, mariée en 1932, veuve depuis 2002, et qui vit encore aujourd'hui à Paris, avec une nombreuse descendance. Les deux autres filles d'Edouard Berth et de son épouse s'appelaient Suzanne, née le 15 juillet 1901, mariée en 1921 et décédée en 2000, et Jeanne, née le 16 mai 1909, entrée dans les ordres (aux Dames du Cénacle) en 1932, décédée en 1999. Berth avait l'habitude de dire, avec humour : « J'ai eu trois filles. La première, née dans un quartier petit-bourgeois [près du parc Montsouris], a épousé un petit-bourgeois, la deuxième, dans le quartier de Port-royal, est devenue religieuse, la troisième, rue du Faubourg Saint-Honoré, a épousé un aristocrate ». Toutes les trois, au demeurant, allèrent d'abord à l'école communale et laïque (archives familiales communiquées à l'auteur).

37. Sur Edouard Berth, cf. René Simon, *Edouard Berth, disciple de Georges Sorel, anti-intellectualiste et antidémocrate de gauche*, mémoire de DES, Faculté de droit de Paris, Paris 1961 ; Jules Levey, *The Sorelian Syndicalists: Edouard Berth, Georges Valois, and Hubert Lagardelle*, thèse de doctorat, Columbia University, New York 1967 ; Alain Menegaldo, *Rôle et place des intellectuels dans le mouvement ouvrier chez Georges Sorel et Edouard Berth*, thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Paris VIII, Paris 1982 ; Cécile Laborde, « Syndicalism against the State. Libertarianism in the Thought of Edouard Berth and His Contemporaries », in *The European Legacy*, septembre 1998, pp. 66-85 ; Alessandra La Rosa, « Il sindacalismo rivoluzionario e la sua riformulazione: Berth e Valois », in Paolo Pastori et Giovanna Cavallari (éd.), *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo*, Università degli studi di Camerino, Camerino 2001, pp. 161-190 ; Michel Vincent, *Edouard Berth (1875-1939). Essai de biographie intellectuelle*, mémoire de maîtrise, Université de Paris I, Paris 2003. De Cécile Laborde, cf. aussi son livre *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900-1925*, Palgrave, Macmillan 2000 (sur Edouard Berth, Harold Laski, Léon Duguit, etc.).

38. Fabien Desmeaux, *L'idée de progrès dans l'œuvre de Georges Sorel. Signification et controverses*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2003, pp. 421-422.

39. Il y écrit notamment, en 1903, sur « La politique anticléricale et le socialisme ». A propos de la brouille intervenue entre Sorel et Péguy, Berth, qui a bien connu les deux hommes, dira du second qu'« il eut malheureusement le tort de se brouiller avec Sorel, et d'une façon… ridicule, par un mouvement d'humeur orgueilleux ; et je dus cesser de le voir (il était diablement orgueilleux, *notre* Péguy !) » (lettre à Mariette Legraye, 29 janvier 1925). « Je dois d'ailleurs vous avouer, ajoutera-t-il, que je ne sais pas si je ne préfère pas le Péguy révolutionnaire au Péguy mystique, bien qu'évidemment son socialisme ne fût qu'un christianisme inconscient » (ibid.).

40. *Les méfaits des intellectuels*, Marcel Rivière, Paris 1914.

41. Ibid.

42. Ibid.

43. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., pp. 111-112.

44. Ibid., p. 81.

45. Ibid., p. 81.

46. Edouard Berth, *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 22.

47. *Dialogues socialistes*, Librairie G. Jacques, Paris 1901, p. 67.

48. « La politique anticléricale et le socialisme », in *Revue socialiste*, Paris, 15 novembre 1902, article repris dans les *Cahiers de la Quinzaine*, 1903, p. 24.

49. Jaurès, en dépit de ses réserves initiales, a fini par souscrire aux conclusions du congrès d'Amsterdam, qui recommandait aux socialistes français de s'unifier du point de vue organisationnel selon le modèle social-démocrate.

50. Charles Péguy, *Œuvres en prose complètes*, vol. 1, Gallimard-Pléiade, Paris 1987, pp. 708 et 711. Cf. aussi Géraldi Leroy, « Péguy-Jaurès : bref essai de synthèse », in *L'Amitié Charles Péguy*, juillet-septembre 2006, pp. 319-333.

51. « Révolution sociale ou évolution juridique ? », in *Le Mouvement socialiste*, 143, 1904, p. 133 (souligné par nous).

52. Ibid., p. 131.

53. *Dialogues socialistes*, op. cit., p. 58.

54. Ibid., pp. 166-170.

55. Il arrive toutefois à Berth de distinguer aussi entre la « démocratie guerrière » et la « démocratie pacifiste » (*Les méfaits des intellectuels*, op. cit.), la première inspirée du patriotisme révolutionnaire de 1792, la seconde adepte du simple humanitarisme. Sa sympathie va alors à la première.

56. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit.

57. Edouard Berth, « L'utopie du professeur Menger », in *Le Mouvement socialiste*, 15 mai 1904.

58. *Les Les derniers aspects du socialisme du socialisme*, Marcel Rivière, Paris 1923 (1ère éd. : *Les Les nouveaux aspects du socialisme du socialisme*, Marcel Rivière, Paris 1908), p. 27.

59. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 324.

60. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit., pp. 22-23.

61. Ibid., p. 28.

61. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 61.

62. Ibid., p. 63.

63. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 370.

64. Sauf exceptions justifiées, nous citons le texte des *Nouveaux aspects du socialisme* d'après la réédition parue en 1923 sous le titre *Les derniers aspects du socialisme*.

65. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 134.

66. *La fin d'une culture*, Marcel Rivière, Paris 1927, pp. 112-113. Ces quelques citations suffisent à montrer l'erreur grossière commise par Zeev Sternhell qui, dans *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme* (Seuil, Paris 1978, p. 345), assure que Berth se réclame du « napoléonisme ouvrier »,

alors que celui-ci le condamne explicitement.

67. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 44.

68. Ibid., p. 46.

69. Ibid., p. 47.

70. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 57.

71. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 89.

72. ibid., pp. 84-85.

73. Ibid., pp. 36 et 77.

74. Ibid., p. 41.

75. Ibid., p. 76.

76. Ibid., p. 73. Cf. aussi *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 169.

77. *L'homme qui vient. Philosophie de l'autorité*, Paris 1906.

78. Dans sa lettre du 23 novembre 1909 à Daniel Halévy, Edouard Berth distingue néanmoins entre « autorité de compétence (ou anarchie) » et « autorité de commandement (ou cratie) », ce qui lui permet de se définir comme « a-cratiste ».

79. Cette critique parallèle de l'anarchisme et de l'étatisme vaudra à Berth les éloges de Gustave Le Bon, qui écrit : « Le syndicalisme pourra peut-être, s'il réussit à se débarrasser des anarchistes, s'opposer utilement au développement du collectivisme, forme suprême de l'étatisme, dans lequel nous nous enlisons chaque jour davantage […] Il ne faut pas oublier, en effet, et cesser de répéter, que le syndicalisme est l'ennemi irréductible du collectivisme […] Aux personnes ignorantes de cette divergence absolue de doctrines, que persistent à méconnaître les socialistes, je recommande la lecture d'un opuscule intéressant, dû à la plume d'un syndicaliste fervent, M. Edouard Berth. Il y démontre fort bien l'irréductible différence séparant le collectivisme, expression finale de l'étatisme, du syndicalisme qui repousse de toutes ses forces l'intervention de l'Etat » (*La psychologie politique*, Flammarion, Paris 1916 [1ère édition : *La psychologie politique et la défense sociale*, Flammarion, Paris 1910], p. 224). Le titre de l'« opuscule » de Berth n'est pas cité, mais il ne peut s'agir que des *Nouveaux aspects du socialisme*.

80. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit., p. 94.

81. ibid., p. 99.

82. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., pp. 36-37.

83. Ibid., p. 40.

84. Ibid.

85. Ibid., p. 36.

86. Ibid.

87. Ibid., p. 83.

88. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 59.

89. *La fin d'une culture*, op. cit., p. 214.

90. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 46.

91. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit.

92. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 51.

93. ibid., p. 52.

94. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., pp. 144-145.

95. *Les méfaits des intellectuels*.

96. Ibid.

97. Ibid.

98. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., pp. 57-58.

99. Ibid., pp. 72-73.

100. Ibid., p. 75.

101. *Les nouveaux aspects du socialisme*, op. cit., p. 17.

102. Marco Gervasoni, « L'invention du syndicalisme révolutionnaire en France, 1903-1907 », in *Mil neuf cent*, 24, 2006, p. 71.

103. *L'homme qui vient*, op. cit., p. 30. Valois ajoutera plus tard que « l'individu le plus intelligent et le plus créateur (qui conçoit le mieux le travail et l'utilisation des choses) et le plus apte au commandement (non par sa force physique, mais par son énergie) exerce sur l'individu dont les aptitudes sont moins étendues une action qui le contraigne à accepter la loi du travail » (*L'économie nouvelle*, [1919], Nouvelle Librairie nationale, Paris 1924, p. 163).

104. *Pages libres*, 2 octobre 1909, pp. 367-379.

105. *Mil neuf cent*, 17, 1999, pp. 91-102.

106. Ibid., pp. 94-95.

107. « Notes additionnelles à "L'avenir socialiste des syndicats" », in *Le Mouvement socialiste*, 1er-15 septembre 1905, pp. 5-16. Ces notes, rédigées en vue d'une nouvelle édition italienne de *L'avenir socialiste des syndicats* (1898) qui n'a jamais vu le jour, ont été reprises dans les *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (Marcel Rivière, Paris 1929).

108. Cet antidémocratisme affiché a au moins le mérite de la franchise. Lorsque Lagardelle, dans la préface à son livre sur *Le socialisme ouvrier* (Giard et Brière, Paris 1911), écrit froidement : « Avec Sorel, et après lui, nous avons toujours conçu le socialisme syndicaliste comme *un mouvement issu de la démocratie* » (p. XIV), on ne sait s'il se paie de mots ou ment simplement. Sans doute ajoute-t-il aussitôt : « Nous entendions critiquer la démocratie, non pour la supprimer, mais pour la dépasser » (p. XV), ce qui peut paraître plus convaincant. Mais Sorel n'a pas tardé à réagir. Le 1er janvier 1911, il écrit à Berth : « Evidemment, notre ami Lagardelle ignore totalement le sens du mot *dépasser*, dans la langue hégélienne et marxiste. Si le socialisme prétend dépasser le capitalisme, c'est apparemment avec l'intention de détruire les institutions capitalistes ; si la grande industrie a dépassé le métier, ça a été en le supprimant ; le christianisme a dépassé le judaïsme, mais en marchant sur son cadavre ».

109. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 11.

110. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit.

111. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 200.

112. Ibid.

113. *La fin d'une culture*, op. cit., pp. 115-119.

114. « Satellites de la ploutocratie », in *Cahiers du Cercle Proudhon*, 5-6, 1913.

115. *Les méfaits des intellectuels.*

116. Ibid.

117. Ibid., p. 101.

118. Ibid., p. 94.

119. *La fin d'une culture*, op. cit., pp. 41-42.

120. Version française in *Mil neuf cent*, 24, 2006, pp. 162-169, présentation de Michel Prat.

121. Sur ce sujet, cf. aussi P. Balmand, « L'anti-intellectualisme dans la culture politique française », in *Vingtième siècle*, Paris, 36, octobre-décembre 1992, pp. 31-42 ; *Les anti-intellectualismes*, n° spécial de *Mil neuf cent*, 15, 1997.

122. Allen Douglas, *From Fascism to Libertarian Communism. Georges Valois against the Third Republic*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1992, p. 30.

123. *Les méfaits des intellectuels.*

124. Ibid.

125. Ibid.

126. Ibid.

127. Ibid.

128. Ibid.

129. Sur ce sujet, on se reportera au texte classique de Werner Sombart, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?*, J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1906 (trad. fr. : *Pourquoi le socialisme n'existe-t-il pas aux Etats-Unis ?*, PUF, Paris 1992).

130. Ibid., p. 177. Cette comparaison a aussi été faite par ceux des théoriciens libéraux à qui l'on doit une analyse économique des marchés électoraux (la différence étant, bien entendu, qu'ils approuvent tout ce que Berth déplore).

131. Lettre à Mariette Legraye, 19 février 1925.

132. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 19.

133. *La fin d'une culture*, op. cit., p. 52. Mais on trouve déjà, dans *Les méfaits des intellectuels*, l'affirmation selon laquelle le syndicalisme « repose sur une conception de l'*honneur syndical*, développé précisément par la lutte de classe ».

134. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 52.

135. *Réflexions sur la violence*, op. cit., p. 87.

136. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 352.

137. Ibid., p. 362.

138. Ibid., p. 190.

139. Ibid., p. 195, cf. aussi p. 303.

140. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit., p. 238.

141. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 171.

142. Ibid., pp. 102-105.

143. « « Le centenaire de Proudhon, 1809-1909 », in *Le Mouvement socialiste*, février 1909, pp. 52 et 55.

144. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 12.

145. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 74.

146. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit.

147. Ibid.

148. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., pp. 156-157.

149. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 101 ; *Les nouveaux aspects du socialisme*, op. cit., p. 57.

150. *La fin d'une culture*, op. cit., pp. 53-54.

151. « Le syndicalisme révolutionnaire », art. cit.

152. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 166.

153. Ibid., p. 94.

154. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 37.

155. *L'expérience religieuse*, Bibliothèque de l'homme, Paris 1999.

156. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., pp. 94-95.

157. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit., pp. 286-287.

158. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 98.

159. Ibid., pp. 98-99.

160. Ibid., p. 100.

161. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit.

162. Ibid.

163. Cf. Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, Verlag für Zeitkritik, Berlin 1931 (trad. fr. : « La mobilisation totale », in Lion Murard et Patrick Zylberman, éd., *Le soldat du travail. Guerre, fascisme et taylorisme*, n° spécial de la revue *Recherches*, Paris, 32-33, septembre 1978, pp 35-53 ; 2e éd. : in Ernst Jünger, *L'Etat universel. Suivi de : La mobilisation totale*, Gallimard, Paris 1990, pp. 95-141).

164. Dès 1894, Sorel disait déjà : « Le socialisme revient vers la pensée antique ; mais *le guerrier de la Cité* est devenu *l'ouvrier de la grande industrie* ; *les armes* ont été remplacées par *les machines*. Le socialisme est une philosophie de producteurs ; que pourrait lui apprendre l'Evangile, qui s'adresse à des mendiants ? » (texte repris in *La ruine du monde antique. Conception matérialiste de l'histoire*, Librairie G. Jacques et Cie, Paris 1902, p. 270). Quelques années plus tard, Berth écrivait : « La cité grecque a bien été une première ébauche splendide d'une vie humaine harmonieuse, riche et forte, d'une unité profonde, entièrement originale, avec la guerre pour ciment, une éducation héroïque, une communion pratique harmonieuse, sans oppression spirituelle » (« Classiques ou modernes ? », in *La Revue socialiste*, Paris, 36, décembre 1902, p. 659). On lit de même, dans *Les méfaits des intellectuels* : « Ce sont les exigences du Travail qui doivent faire refleurir au cœur des hommes cet héroïsme dont l'Antiquité nous a offert les premiers exemplaires admirables ».

165. « Satellites de la ploutocratie », art. cit.

166. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., pp. 42-43.

167. Ibid., p. 388. On rappellera ici le titre du livre de Michael Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus* (« Georges Sorel ou le conservatisme révolutionnaire »), Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1932, (2e éd. augm. : Frankfurt/M. 1972).

168. *Les méfaits des intellectuels.*

169. *La fin d'une culture*, op. cit., pp. 43-44.

170. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 32.

171. Ibid., p. 386.

172. Ibid., p. 387.

173. Les événements en question trouvent leur origine dans une grève déclenchée par les travailleurs des sablières de deux communes ouvrières de Seine-et-Oise, Draveil et Vigneux, au début du mois de juin 1908, après qu'une première bagarre avec la gendarmerie eut éclaté le 2 juin, faisant un mort chez les grévistes et plusieurs blessés de part et d'autre. Les meneurs ayant été arrêtés, la Fédération du bâtiment décida d'une journée de grève générale le 30 juillet. Le gouvernement Clemenceau fit aussitôt envoyer la troupe à Draveil, où elle fut accueillie à coups de pierre. Elle répondit par des coups de feu, faisant au moins trois morts et plusieurs dizaines de blessés chez les manifestants. Une grève générale de 24 heures fut alors décrétée. Le 1er août, huit des principaux responsables de la CGT, considérés comme instigateurs des troubles, furent arrêtés. Ils ne seront relâchés que le 31 octobre, sans qu'aucune charge précise ait pu être retenue contre eux.

174. Cf. Jacques Julliard, *Clemenceau briseur de grèves. L'affaire de Draveil-Villeneuve-Saint-Georges*, Julliard, Paris 1965.

175. Cf. Jean-Pierre Hirou, *Parti socialiste ou CGT ? (1904-1914). De la concurrence révolutionnaire à l'Union sacrée*, Acratie, L'Essart 1995. Cf. aussi Wayne Thorpe, « Une famille agitée. Le syndicalisme révolutionnaire en Europe de la charte d'Amiens à la Première Guerre mondiale », in *Mil neuf cent*, 24, 2006, pp. 123-152.

176. Hubert Lagardelle avait déjà participé en avril 1905 au congrès de fondation de la SFIO, en tant que délégué de l'Ariège. Dès 1904, Sorel lui avait recommandé d'abandonner la publication du *Mouvement socialiste*, revue qui, disait-il, ne fait plus que manifester l'« impuissance du parti révolutionnaire ». Le 26

novembre 1904, il écrit à Berth, qui ne partage pas encore son avis : « Je suis, en effet, à peu près décidé à ne plus écrire rien sur le socialisme et, à plus forte raison, à ne plus écrire dans des revues socialistes ». Le 20 décembre 1908, toujours à Berth et à propos du *Mouvement socialiste*, Sorel affirme que la revue « a tourné à tous les vents au gré des inspirations de jeunes ambitieux qui voulaient se faire connaître et qui lâchaient ensuite la revue quand ils croyaient en avoir tiré tout le parti possible ».

177. Archives familiales, copie en notre possession.

178. Dès le mois d'août 1908, il publie dans la *Revue critique des idées et des livres* un article, paru peu auparavant dans *Il Divenire sociale*, qui condamne les catholiques libéraux et les socialistes réformistes (« Le modernisme dans la religion et dans le socialisme », 10 août 1908, pp. 177-204). En septembre 1909, Georges Valois et Pierre Gilbert publient un entretien avec lui sur l'affaire Ferrer.

179. Cf. Alain de Benoist, « Le Cercle Proudhon entre Edouard Berth et Georges Valois », in *« Cahiers » du Cercle Proudhon*, Avatar Editions, Paris 2007, pp. 11-109. L'ouvrage contient le texte intégral des six *Cahiers* parus entre janvier 1912 et 1913.

180. *Cahiers du Cercle Proudhon*, n° 3-4, mai-août 1912. Henri Lagrange sera tué sur le front le 6 octobre 1915, lors de l'attaque d'Hauterive. Il était âgé de vingt ans.

181. Annoncés comme « paraissant six fois par an », les *Cahiers* ne publièrent en fait que quatre fascicules, dont deux doubles, le premier numéro étant daté de janvier-février 1912. Le numéro 3-4 contenait un « Hommage à Georges Sorel ». Le dernier numéro (5-6), daté de septembre-décembre 1912 mais publié en 1913, annonçait pour le mois d'octobre 1913 une nouvelle formule, sous forme de fascicules monographiques (« de 32 à 128 pages »), avec des notes et chroniques jointes sur des feuillets séparés, mais celle-ci n'a jamais vu le jour. Il y eut néanmoins l'amorce d'une 2e série, avec un numéro daté de janvier-février 1914, mais cette initiative resta sans lendemain. Georges Valois, sous son patronyme réel de A.G. Gressent, fut le directeur-gérant du titre à partir du numéro 2.

182. Les membres du Cercle ne perdent pas une occasion de rappeler que Proudhon disait de Jean-Jacques Rousseau qu'il fut le « premier de ces femmelins de l'intelligence en qui, l'idée se troublant, la passion ou l'affectivité l'emporte sur la raison » (*De la justice dans la révolution et l'Eglise*, 11e étude, chap. 2). Le Cercle fera d'ailleurs publier en 1912, à la Nouvelle Librairie nationale, maison d'édition de l'Action française, un livre inédit de Proudhon intitulé *Les femmelins*.

183. « Proudhon en Sorbonne », in *L'Indépendance*, 1er avril 1912, pp. 122-140, (texte reproduit in *Revue française d'histoire des idées politiques*, Paris, 17, 1er sem. 2003, pp. 149-160). Au radical-socialiste Bouglé, Berth reproche, en ayant fait « un Proudhon à son image », de vouloir faire croire que, « si Proudhon ressuscitait, ce n'est ni au syndicalisme révolutionnaire ni à l'Action française qu'il adhérerait, mais bien au parti radical-socialiste ».

184. *Journal des débats*, 2-3 janvier 1913.

185. Dans le deuxième *Cahier* du Cercle, Sorel s'était déjà vu significativement crédité par Gilbert Maire d'être un « anti-intellectualiste décidé », porté par « la conviction qu'on ne peut changer un ensemble de maux humains, donc sociaux, que par une destruction totale et non par des améliorations successives ».

186. *Cahiers du Cercle Proudhon*, n° 5-6, 1913.

187. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit., pp. 352-353.

188. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 176. Cf. aussi *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 19.

189. Yves Guchet, *Georges Valois. L'Action française — Le Faisceau – La République syndicale*, L'Harmattan, Paris 2001, p. 102.

190. C'était déjà le nom de l'un des quatre personnages de ses *Dialogues socialistes* publiés en 1901. Ce qui permet aux rédacteurs des *Cahiers* d'évoquer son nom réel en citant son ouvrage sur *Les nouveaux aspects du socialisme* et en lui décernant des compliments, tels celui de figurer parmi les « authentiques continuateurs de Proudhon », et même d'être le « premier de ses disciples » (Gilbert Maire, « La philosophie de Georges Sorel », in *Cahiers du Cercle Proudhon*, 2, mars-avril 1912).

191. « Satellites de la ploutocratie », art. cit.

192. Arturo Labriola, *Karl Marx, l'économiste, le socialiste*, Marcel Rivière, Paris 1900, p. 211.

193. « Satellites de la ploutocratie », art. cit.

194. Cette collection devait comporter au moins quatre titres : des pages inédites de Proudhon retrouvées par Henri Lagrange, le livre de Berth (sous le titre, non des *Méfaits des intellectuels*, mais de *Marchands, intellectuels, politiciens*), un ouvrage d'Albert Vincent sur les instituteurs et la démocratie, et un recueil de textes de Lagrange. Seuls sont parus le livre de Proudhon, *Les femmelins*, dont on a déjà parlé (note 182) et celui d'Albert Vincent, *Les instituteurs et la démocratie*.

195. Depuis la fin du XIX[e] siècle, l'antisémitisme est alors très répandu dans les milieux d'extrême gauche. C'est au point que l'on a pu dire de l'Action française qu'elle a tenté de « séduire les milieux ouvriers grâce à l'antisémitisme » (Laurent Joly, « Les débuts de l'Action française (1899-1914) ou l'élaboration d'un nationalisme antisémite », in *Revue historique*, juillet 2006, pp. 695-718). Les remarques désobligeantes envers les Juifs restent cependant rares sous la plume d'Edouard Berth, qui n'en a jamais fait une doctrine. Il en va de même chez Sorel, dont James H. Meisel dit très justement : « Il n'aime pas les Juifs, mais il n'aime pas non plus, ou encore moins, l'antisémitisme » (*The Genesis of Georges Sorel*, George Wahr, Ann Arbor 1951, p. 89).

196. *Les méfaits des intellectuels*. On notera qu'ici, Berth reproche à l'Etat d'avoir cessé d'être « guerrier », mais aussi « politique ». C'est un autre infléchissement.

197. « Satellites de la ploutocratie », art. cit.

198. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 313.

199. « Proudhon en Sorbonne », art. cit.

200. *Cahiers du Cercle Proudhon*, n° 5-6, 1913. Sorel, dans une lettre à Berth, observait lui aussi, en 1913, que « les théories économiques qui furent formulées au début du XIX[e] siècle, en Angleterre et en France […] suppriment l'immense majorité des qualités que l'homme a acquises au cours des temps, pour ne plus voir en lui qu'un producteur échangiste, entrant en concurrence avec une infinité d'êtres similaires ».

201. *Cahiers du Cercle Proudhon*, n° 3-4, mai-août 1912.

202. Cf. Pierre Monatte, « Pourquoi je démissionne du Comité confédéral », texte de décembre 1914 repris dans le n° 35-36 de la revue *Agone*.

203. Lettre du 6 juillet 1919.

204. Ce texte a paru sous le titre « Aperçu sur les utopies, les soviets et le droit nouveau », in *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, V, 121, janvier 1962, p. 111.

205. Publié l'année suivante dans la revue italienne *La Ronda*, cet article n'a paru en France que récemment : « Proudhon et la renaissance du socialisme », in *Mil neuf cent*, 10, 1992, pp. 117-136.

206. *La Rivoluzione liberale*, 14 décembre 1922. Berth reprendra cet article dans *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 425-437.

207. *L'idée de progrès dans l'œuvre de Georges Sorel*, op. cit., pp. 429-430.

208. Jean-Claude Valla, *Georges Valois, de l'anarcho-syndicalisme au fascisme*, Librairie nationale, Paris 2003, p. 96.

209. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 6.

210. *Les derniers aspects du socialisme*, p. 24. On sait que ce thème a été abondamment exploité en Allemagne pendant la guerre et au-delà, comme en témoignent les livres de Werner Sombart, Jakob von Uexküll, Thomas Mann, etc.

211. Aujourd'hui, on dirait l'« Etat-voyou ».

212. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 315.

213. Ibid., p. 49.

214. Ibid., p. 90.

215. Ibid., p. 10.

216. Ibid., p. 79.

217. Ibid., p. 23.

218. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 39.

219. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 72.

220. Ibid., p. 55.

221. Ibid., p. 91.

222. Ibid., pp. 119 et 126.

223. Ibid., p. 46.

224. Ibid., p. 47.

225. Ibid., p. 240.

226. Ibid., p. 48.

227. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 105.

228. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 24.

229. Ibid., p. 26.

230. Ibid., pp. 27-31.

231. L'expression se retrouvera sous la plume de Georges Bernanos, à l'époque des *Grands cimetières sous la lune* (1938).

232. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., pp. 26-27.

233. *La fin d'une culture*, op. cit., p. 120.

234. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., pp. 288-289.

235. Ibid., p. 237.

236. Ibid., p. 236.

237. Ibid., p. 147.

238. Ibid. p. 34.

239. Ibid., p. 339.

240. Ibid., pp. 34-37.

241. Ibid., pp. 269 et 292.

242. Ibid., p. 270.

243. Ibid., p. 8.

244. Ibid., pp. 12-13.

245. Ibid., p. 83.

246. Ibid., p. 107.

247. Ibid., p. 84.

248. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., pp. 9-10.

249. Ibid., p. 18.

250. Ibid., p. 14. Cf. aussi *Guerre des Etats ou guerre des classes* : « Dans un pays comme la Russie, tout autocratique depuis des siècles, il était difficile que le passage à un régime de liberté s'accomplît sans Terreur et sans proscriptions » (op. cit., p. 29).

251. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 17.

252. Ibid., p. 20.

253. Ibid.

254. Ibid., p. 33.

255. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 17.

256. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., pp. 157-158.

257. Ibid., p. 158.

258. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 78.

259. Ibid., pp. 5 et 7.

260. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »,* op. cit., p. 209.

261. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 195.

262. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 15. D'où cette conclusion : « Je crois Lénine trop

profondément marxiste pour avoir vraiment le culte superstitieux de l'Etat, qu'ont eu nos Jacobins ; sa brochure *L'Etat et la Révolution* nous montre bien […] qu'il ne voit dans l'Etat prolétarien créé par lui qu'un régime provisoire, né de circonstances historiques spéciales, et qui n'aspire qu'à disparaître pour laisser la place à une société productrice autonome […] Le régime instauré par Lénine […] finira sans doute par s'imposer à ses adversaires et par devenir le régime normal de la Russie, auquel presque tout le monde se ralliera et qu'aucune Restauration ne pourra détruire » (ibid., pp. 29-30) !

263. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., pp. 10-11.

264. Ibid., p. 10.

265. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 120.

266. Ibid., p. 123.

267. Ibid., p. 125.

268. *La fin d'une culture*, op. cit., p. 145.

269. Ibid., p. 137. Berth ne fait ici que développer ce qu'affirmait Proudhon, selon qui le « sentiment de la patrie » est un « élément indestructible de la conscience des peuples » (*La justice*, vol. 21, p. 130). Dans une incidente révélatrice, il note par ailleurs que « le nationalisme *stricto sensu* ne pourrait être que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » (*Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 238).

270. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 93.

271. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 15.

272. Ibid., p. 271.

273. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 24.

274. Ibid., p. 15.

275. Ibid., pp. 28-29.

276. Cf. Arthur Moeller van den Bruck, *Das Recht der jungen Völker*, Piper, München 1919 ; *La révolution des peuples jeunes*, Pardès, puiseaux 1993.

277. *La fin d'une culture*, op. cit., p. 51.

278. Ibid., p. 200.

279. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 31.

280. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 296.

281. « La France au carrefour : Rome ou Carthage ? », in *La Rivoluzione liberale*, 28 août 1923.

282. « Le bourgeois français », in *La Rivoluzione liberale*, 14 octobre 1924.

283. *La Rivoluzione liberale*, 17 juillet, 24 juillet et 28 août 1923. Ces trois articles sont reproduits en appendice dans le présent volume.

284. Pierre Drieu La Rochelle, *Mesure de la France*, Bernard Grasset, Paris 1922, p. 91.

285. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 12.

286. *L'homme qui vient*, op. cit., p. 160.

287. *La fin d'une culture*, op. cit., p. 115.

288. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 80.

289. Ibid., p. 18.

290. Ibid., pp. 197-305.

291. Ibid., p. 199.

292. *La fin d'une culture*, op. cit., pp. 27-28.

293. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 8.

294. Ibid., p. 20.

295. Ibid., pp. 27-28.

296. Ibid., p. 61.

297. Ibid., p. 57.

298. Ibid., p. 28.

299. Ibid., p. 109.

300. Ibid., p. 54.

301. Ibid., p. 25.

302. Ibid., p. 29.

303. Ibid., p. 30.

304. Ibid., p. 34.

305. Ibid., p. 50.

306. Pierre-Joseph Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Librairie internationale A. Lacroix, Paris 1873, p. 60.

307. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 16.

308. Ibid., p. 65.

309. « Lénine, qui est-ce ? », in *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., pp. 204-257.

310. Ibid., p. 262.

311. Ibid., p. 260.

312. Ibid., p. 266.

313. Cf. Alain de Benoist, « Le Cercle Proudhon entre Edouard Berth et Georges Valois », texte cit., pp. 81-86.

314. Lettre à Mariette Legraye, 29 janvier 1925.

315. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., pp. 44-45.

316. Ibid., p. 49. Signalons que Berth envoie régulièrement ses livres à Bergson, avec qui il est en relation depuis longtemps. Il échange aussi avec lui des lettres, dont certaines sont reproduites en appendice du présent volume.

317. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., pp. 55-57.

318. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 63.

319. *La fin d'une culture*, op. cit., pp. 208-211.

320. Ibid., pp. 116-117.

321. Ibid., p. 117.

322. Ibid., p. 121.

323. Ibid., p. 129.

324. Ibid., p. 131.

325. Ibid., pp. 193 et 201.

326. Ibid., p. 203.

327. Ibid., p. 216. Dans son texte sur « Le syndicalisme révolutionnaire », art. cit., Sorel disait des *ricorsi* qu'« ils ont lieu quand l'âme populaire revient à des états primitifs, que tout est instinctif, créateur et poétique dans la société ».

328. Lettre à Yves Simon.

329. En 1928, on trouve néanmoins sa signature dans les *Cahiers bleus*, organe du Parti républicain syndicaliste fondé par Georges Valois. Mais Il est vrai qu'entre temps, ce dernier a lui aussi profondément évolué – donnant ainsi indirectement raison aux critiques que lui adressait Berth au début des années vingt –, puisqu'il a bruyamment rompu avec l'Action française avant de créer le Faisceau et le journal *Le Nouveau Siècle* en 1925, puis en 1928 le Parti républicain syndicaliste. De 1928 à 1932, Valois animera l'hebdomadaire *Les Cahiers bleus pour la République syndicale*, avant de lancer en 1934, après les émeutes du 6 février, le journal *Nouvel Age*, qui sera successivement bimensuel, hebdomadaire et quotidien. Il mourra en déportation, au camp de Bergen-Belsen, le 18 février 1945. C'est évidemment cette évolution (ou ce retour) de Valois vers la gauche qui a permis à Berth, qui ne l'avait pas ménagé à l'époque du Faisceau (dans une lettre à Yves Simon du 10 janvier 1926, il jugeait encore *Le Nouveau Siècle* « bien mal fait »), de se rapprocher à nouveau de lui. Curieusement, Berth ne semble en revanche avoir eu aucun contact suivi avec les « non-conformistes » des années 1930.

330. Né en 1881 à Monlet (Haute-Loire), Pierre Monatte – dont Romain Rolland disait qu'il « était de ceux, très rares, qui agissent comme ils parlent, qui parlent comme ils pensent – adhéra à l'âge de quinze ans aux Jeunesses socialistes de Clermont-Ferrand. Monté à Paris, où il exerça toute sa vie le métier de correcteur d'imprimerie, il subit l'influence de Fernand Pelloutier et milita dans les milieux anarchistes avant d'embrasser la cause du syndicalisme révolutionnaire d'action directe. En 1904, Emile Pouget le fit entrer au comité confédéral de la CGT. Il fonda en 1909 *La Vie ouvrière*, dont le premier numéro déclarait : « Tous nous sommes unis sur le terrain syndicaliste révolutionnaire et nous proclamons nettement antiparlementaires ». Hostile à l'Union sacrée, il démissionna en décembre 1914 du comité confédéral de la CGT, puis créa en avril 1919, au sein de la CGT, les Comités syndicalistes révolutionnaires. Arrêté en 1920 sous l'inculpation de complot contre la sûreté de l'Etat, il fut acquitté en mars 1921. Il quitta la direction de *La Vie ouvrière* en 1922. Favorable à la révolution russe, il adhéra au parti communiste en mai 1923. En janvier 1924, il entra au comité directeur du PC,

mais en fut exclu dès le mois de décembre, comme « ennemi du Parti et de l'Internationale », avec Alfred Rosmer, Boris Souvarine et d'autres représentants de la « gauche » antistalinienne. Il lança en janvier 1925 la revue *La Révolution prolétarienne*, qui paraît toujours aujourd'hui. Albert Camus fut à la fin de sa vie très proche de lui. Pierre Monatte mourut à Paris le 27 juin 1960. Cf. Colette Chambellan et Jean Maitron, *Syndicalisme révolutionnaire et communisme. Les archives de Pierre Monatte*, François Maspéro, Paris 1968 ; Colette Chambelland, *Pierre Monatte, une autre voix syndicaliste*, L'Atelier, Paris 1999.

331. Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Universitäts Verlag Wagner, Innsbruck 1928, trad. Ludwig Oppenheimer, présentation de Gottfried Salomon, postface d'Edouard Berth. Le texte français de la postface a été publié dans *La Révolution prolétarienne*, 76, 15 mars 1929, pp. 83-87, et 77, 1er avril 1929, pp. 99-102, avant d'être repris dans le livre de Berth, où il figure aux pp. 169-204.

332. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 178.

333. Ibid., p. 64.

334. Ibid., p. 108.

335. Ibid., p. 93.

336. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 179. Dans le même livre, Berth n'hésite à dire que Proudhon n'eût « pas éprouvé, très vraisemblablement, vis-à-vis de Moscou, les susceptibilités nationalistes de nos révolutionnaires ; et l'idée d'une intervention possible de l'Armée Rouge, venant apporter la délivrance à la France asservie par la Ploutocratie, ne l'eût pas scandalisé » (Ibid., p. 400) !

337. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 293.

338. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 154.

339. Ibid., p. 181.

340. Ibid., pp. 222-223.

341. Ibid., p. 44.

342. Cf. Georges Sorel, « La philosophie de M. Bergson dans la revue *Action française* », in *L'indépendance*, 1er mai 1911.

343. *L'idée de progrès dans l'œuvre de Georges Sorel*, op. cit., p. 434.

344. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 179. Berth estime que c'est l'influence de Proudhon qui a prédisposé Sorel à adhérer à la philosophie bergsonienne. La conception de la liberté développée par l'auteur de *L'évolution créatrice*, à l'encontre notamment du déterminisme évolutionniste d'un Herbert Spencer, est en effet assez proche de celle de Proudhon : « La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit. Elle serait impossible, si le déterminisme auquel la matière obéit ne pouvait se relâcher de sa rigueur » (*L'énergie spirituelle*, [1919], PUF, Paris 1985, p. 13).

345. Op. cit., p. 431.

345. Lettre à Mariette Legraye, 10 juillet 1925.

346. *Les derniers aspects du socialisme*, op. cit., p. 11.

347. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 362.

348. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 140.

349. *La fin d'une culture*, op. cit., p. 133.

351. « Proudhon », in *Cahiers du Cercle Proudhon*, 1, janvier-février 1912, p. 18.

352. Ibid., p. 20.

353. *Les méfaits des intellectuels*, op. cit.

354. Pierre-Joseph Proudhon, *La guerre et la paix*, p. 85.

355. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 160.

356. *Les méfaits des intellectuels.*

357. Ibid.

358. Ibid.

359. « Proudhon en Sorbonne », art. cit.

360. Ibid. Edouard Berth écrit cela en 1912, et il se peut que son interprétation de Proudhon ait alors subi l'influence de Valois, pour qui les classes sociales, loin de chercher à s'éliminer mutuellement, doivent plutôt se fortifier l'une l'autre jusque dans ce qui les oppose. L'idée, que l'on trouve dans le même article, selon laquelle « le problème politique ne consiste pas à éliminer l'Etat, mais à le délimiter, à le cantonner, à le définir », la puissance de l'Etat devant rencontrer « devant elle des forces antagonistes réelles et, partant, une société civile fortement organisée », semble aller dans le même sens. « L'équilibre social ne peut résulter que de l'antagonisme loyalement accepté d'un Etat fort et d'une société civile, incarnant l'un et l'autre les deux principes coéternels de l'Autorité et de la Liberté », lit-on également dans *Les méfaits des intellectuels*.

361. *Les méfaits des intellectuels.*

362. Ibid.

363. Cf. Georges Goriely, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, Marcel Rivière et Cie, Paris 1962.

364. *Guerre des Etats ou guerre des classes*, op. cit., p. 20.

365. Ibid., p. 21.

366. *Les méfaits des intellectuels.*

367. Ibid.

368. Ibid.

369. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., p. 181.

370. Pierre Andreu, présentation des lettres de Sorel à Berth, in *Cahiers Georges Sorel*, Paris, 3, 1985, p. 79.

371. « Le syndicalisme révolutionnaire », art. cit.

372. Giuseppe Prezzolini, *La teoria sindacalista*, Perrella, Napoli 1909.

373. Jean Variot, *Propos de Georges Sorel*, Gallimard, Paris 1935, p. 162.

374. Georges Sorel, *La ruine du monde antique. Conception matérialiste de l'histoire*, Marcel Rivière, Paris 1925. La première édition avait été publiée par la Librairie G. Jacques et Cie en 1902. L'éditeur G. Jacques, de

son vrai nom Jacques Golovtchiner, créa en 1903 la revue *Etudes socialistes*, dont il confia la direction à Sorel. Le titre n'eut que six numéros. Edouard Berth était le principal actionnaire de la société G. Jacques. Outre l'avant-propos de Berth, la nouvelle édition est augmentée d'un texte intitulé « Hypothèses sur la conquête chrétienne » paru en 1912 dans la *Revue de métaphysique et de morale*. *« D'Aristote à Marx ». L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, Marcel Rivière, Paris 1935, est un recueil de textes parus en 1894 dans la revue *L'Ere nouvelle*.

375. *Du « Capital » aux « Réflexions sur la violence »*, op. cit., pp. 7-8.

376. Ibid., p. 24.

377. Ibid., p. 58.

378. Ibid., p. 15.

379. Ibid., p. 11.

380. Ibid., pp. 17-18.

381. Ibid., p. 42.

382. Ibid., p. 267.

383. Lettre à Mariette Legraye, 1er août 1936.

384. En Italie, où le syndicalisme révolutionnaire a surtout été représenté par des intellectuels du Sud, les plus connus étant Arturo Labriola, Enrico Leone, Paolo Orano, Filippo Corridoni, Alceste De Ambris, Luigi Fontanelli, Giuseppe Di Vittorio, Angelo Oliviero Olivetti, etc., les soréliens ont en fait été assez divisés à l'époque du fascisme. Filippo Corridoni, surnommé l'« archange du syndicalisme », qui fut en 1907 le chef de l'Union syndicale de Milan, se rallia à la cause de l'interventionnisme et fut tué en 1916 sur le front. Alceste De Ambris, ancien secrétaire de la Chambre du Travail de la ville de Parme, s'exila en Suisse après l'échec de la grève de 1908. Elu député en 1913, interventionniste lui aussi, il participa après la Grande Guerre à l'épopée de Fiume comme légionnaire, et devint le principal idéologue de la première phase de la Régence de Fiume, d'orientation à la fois nationale-populaire et révolutionnaire-internationaliste. C'est à lui que l'on doit l'essentiel du texte de la célèbre Charte du Carnaro. Il s'exprimait alors dans l'hebdomadaire *Testa di ferro*, dirigé par le poète futuriste Mario Carli, qui était l'organe officiel de la Régence. Hostile au fascisme, il choisit l'exil après l'arrivée au pouvoir de Mussolini, tandis que son frère, Amilcare De Ambris, ancien syndicaliste révolutionnaire lui aussi, faisait le choix inverse. Arturo Labriola fut avec Walter Mocchi le créateur à Milan de l'*Avanguardia socialista*. Interventionniste en 1914, élu député en 1919, il devint en 1920-21 ministre du Travail et maire de Naples. Lui aussi s'engagea activement contre le fascisme et émigra même en France, ce qui ne l'empêcha pas d'approuver en 1935 la campagne d'Ethiopie. Il rentra alors en Italie, mais condamna en 1938 l'alliance avec l'Allemagne nazie. Après la guerre, il continua à militer à gauche comme indépendant et fut élu sénateur. Professeur d'économie politique, il publia plusieurs ouvrages, dans une célèbre *Storia di dieci anni, 1899-1908*, parue aux éditions Il Viandante de Milan.

Parmi les syndicalistes révolutionnaires qui se rallièrent au fascisme figurent Enrico Leone, auteur en 1931 d'une importante *Teoria della politica*, Paolo Orano, ancien rédacteur à l'*Avanti*, expulsé en 1907 du PSI et de la Confédération générale du travail, qui fut élu député en 1919 et sénateur en 1939, et mourut en 1945 dans un camp de concentration allié, Luigi Fontanelli, longtemps directeur de l'organe officiel des syndicats du régime, *Lavoro fascista*, qui fonda après la guerre le journal *Il Lavoro italiano*, l'historien Angelo Oliviero Olivetti, qui anima le Fascio d'azione rivoluzionaria interventista à la veille de la Première Guerre mondiale, puis enseigna l'histoire des idées politiques à l'Université de Pérouse, etc.

385. Lettre à Mariette Legraye, 18 mars 1937. Quelques semaines plus tard, le 1er mai 1937, il se réjouit de la défaite électorale de Léon Degrelle, qui a été brutalement désavoué par l'archevêque de Maline, ce dont a profité son adversaire Van Zeeland.

386. Lettre à Mariette Legraye.

387. Lettre à Mariette Legraye, 22 mai 1937.

388. Lettre à Mariette Legraye, 8 juin 1937.

389. Art. cit.

390. Jacques Julliard nous paraît faire preuve d'un grand optimisme quand il écrit que « la déclaration d'indépendance syndicale contenue dans la charte d'Amiens est de nouveau, sous des formes diverses en ce début du XXIe siècle, la doctrine officielle et incontestée de toutes les confédérations syndicales, de la CFTC à Sud, en passant par la CFDT et la CGT, et bien entendu Force ouvrière » (« La charte d'Amiens, cent ans après », art. cit., p. 39).